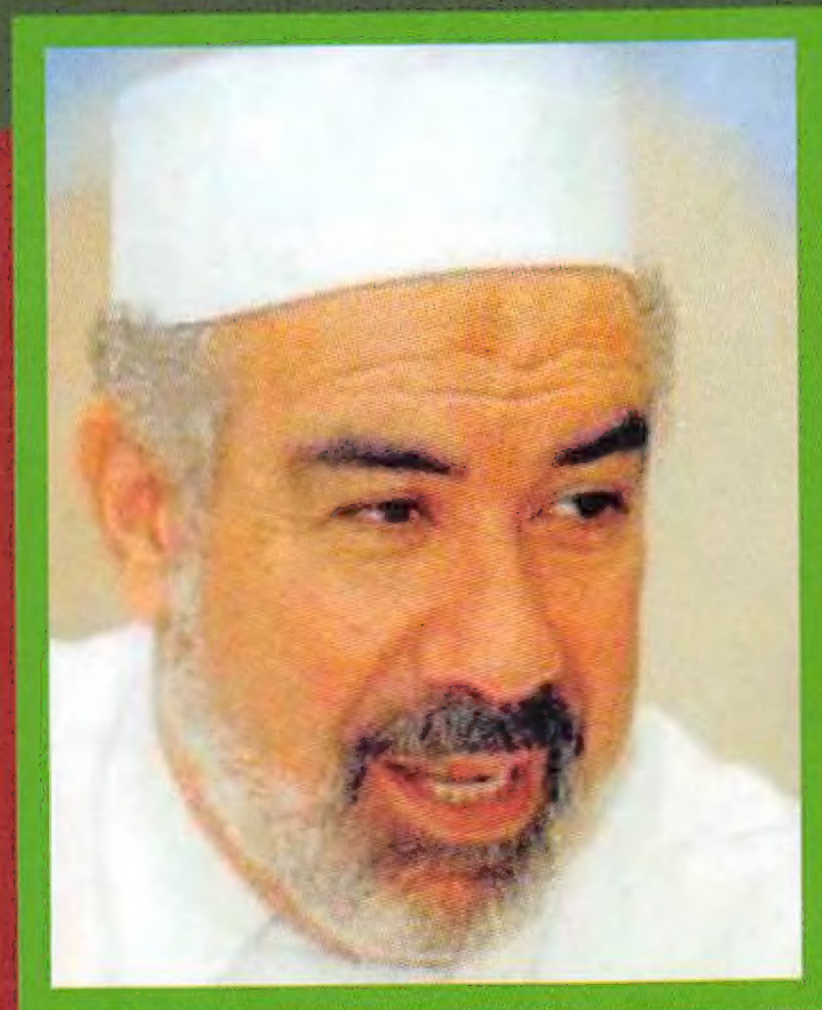
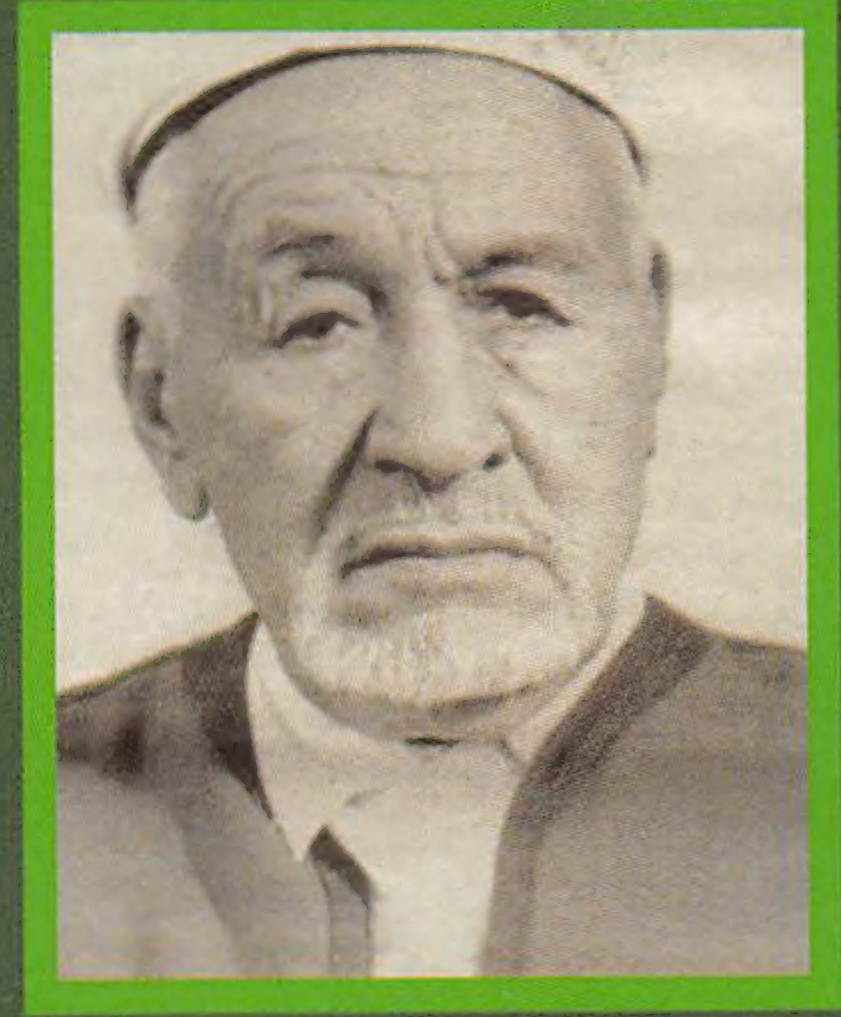
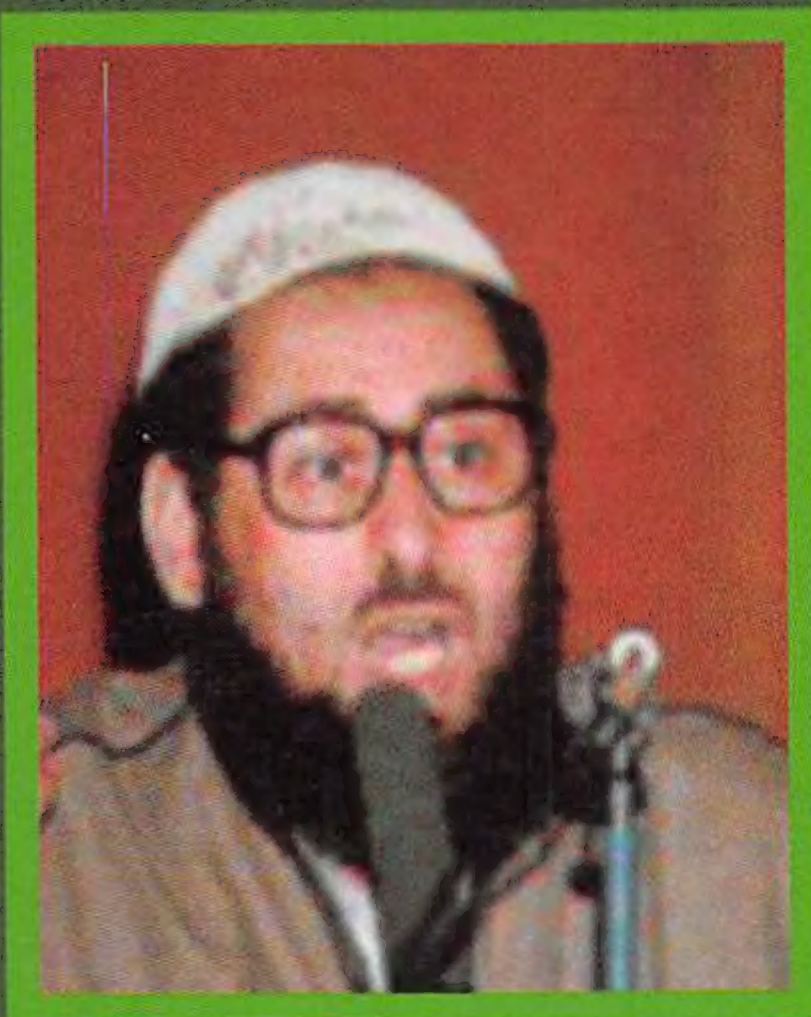


الْحَرَكَاتُ الْإِسْلَامِيَّةُ فِي الْجَزَائِر

الجذور التاريخية والفكرية



الطاهر سعود

السيرة الذاتية

- من مواليد 1973 بمدينة صالح باي ولاية سطيف، الجزائر.
- حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة قسنطينة.
- أستاذ بجامعة سطيف 2.

صدرت له كتب ودراسات منها :

- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بيروت 2006.
- المدخل إلى المنهجية في علم الاجتماع، بمخبر Socoret، قسنطينة 2007.
- في منهجية البحث الاجتماعي (مؤلف جماعي)، مكتبة اقرأ، قسنطينة 2007.
- العديد من المقالات والدراسات حول موضوعات الثقافة والدين والهوية والحركات الإسلامية.

tahar.saoud73@yahoo.fr

taharsaoud73@gmail.com

الحركات الإسلامية في الجزائر

الجدور التاريخية والفكرية

إن ما يجعل الساحة الجزائرية محتاجة إلى مزيد من الأبحاث العلمية التي تسبر أغوار الحركة الإسلامية الجزائرية بكافة تياراتها وفصائلها وتنظيماتها، وتكتشف المزيد من مضامين خطابها وأنماط تحركها واشتغالها، هو ما انتشر في الساحة من كتابات صحفية أو تجارية حاولت ملء الفراغ الموجود حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي في الحقيقة كتابات يستنسخ بعضها بعضا، تبتني أفكارها على ما شاع وذاع ولا تتكلف عناء التواصل مع من صنع الظاهرة من رجالاتها، أو عن البحث عن الحقيقة في مظانها، والأسوأ من ذلك أنها كثيرا ما تنطلق من خلفيات معادية لا ترى الحركة الإسلامية إلا ظاهرة معتلة لا بد من استئصالها.

لذلك ترمي هذه الدراسة إلى محاولة فهم هذه الظاهرة؛ وتتبع جذورها، ومرافقة السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تشكلت فيها، والتعرف إلى أبرز فعاليات ممثلة في الجماعات الرئيسية الثلاث وهي: جماعة البناء الحضاري، وجماعة الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين بالبحث في أصول تشكلها وتبلورها، وأبرز روادها وأهم أفكارها وتصوراتها.

ISBN 978-9948-425-01-4



9 789948 425014



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

الحركات الإسلامية في الجزائر

ال جذور التاريخية والفكرية

الطاهر سعود

**الكتاب: الحركات الإسلامية في الجزائر
الجذور التاريخية والفكرية**

المؤلف: الطاهر سعود

الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث

التصنيف: جماعات وأحزاب إسلامية - فكر ديني - فكر سياسي

الطبعة الأولى، أغسطس (آب) 2012.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-425-01-4

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Publishing



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

ص.ب. 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

هاتف: + 971 4 380 4774

فاكس: + 971 4 380 5977

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموماً، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضراً في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية. ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تشجيع الحوار بين المتخصصين وتدريب الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز بالضرورة.



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

المحتويات

المقدمة 13

الفصل الأول موضوع الدراسة التأسيس المنهجي

1. مشكلة الدراسة 33
2. أهمية الدراسة 41
3. أهداف الدراسة 42
4. أسباب ودواعي اختيار موضوع الدراسة 42
5. مفهومات الدراسة 44
6. حدود الدراسة 47
6. 1 الإطار الجغرافي للدراسة 47
6. 2 الإطار الزمني للدراسة 48
7. مصادر المعلومات 48
8. منهج وأدوات الدراسة 49
9. الدراسات السابقة 50

الفصل الثاني الحركة الإسلامية منازعات التصور ومسالك النظر

- تمهيد 89
1. إشكالية التسمية 90
 1. 1. الصحة والإحياء والانبعث الإسلامي 93

100	1. 2 الإسلام السياسي، الإسلامية، الإسلامية
109	1. 3 الأصولية
110	1. 3. 1 معنى مدحي مناقبي
112	1. 3. 2 معنى قدحي مثالي
118	1. 4 في مفهوم الحركة الإسلامية
128	1. 4. 1 التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى الجماعة والتنظيم الحركي أو الحزبي
	1. 4. 2 التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى
130	الحركات السياسية
	1. 4. 3 التعريفات التي تتجاوز معنى الجماعة والتنظيم وتوسع مدلولات
132	مفهوم الحركة الإسلامية
135	2. الحركة الإسلامية مقاربات، ومنظورات تفسيرية
136	1. 2 مداخل تفسيرية عامة للانبثاق الحركي الإسلامي
136	2. 1. 1 مدخل الأزمة، أو نظرية التحدي والاستجابة
139	2. 1. 2 مدخل الامتداد الطبيعي
143	2. 1. 3 مدخل العدو أو الخطر الخارجي
145	2. 2 - مقاربات تفسيرية أخرى (جزئية) للانبثاق الحركي الإسلامي ...
145	2. 2. 1 المنظور الثقافي
150	2. 2. 2 المنظور السياسي
151	- سقوط «الخلافة الإسلامية» عام 1924
152	- هزيمة العرب في حرب 1967
154	- انتصار الثورة الإيرانية عام 1979
156	- فشل الشعبوية العربية
158	- أزمة مشروع التحديث
160	- غياب الديمقراطية، واستثناء الاستبداد في المجال السياسي

162	3. 2. 2. المنظور السوسيو-اقتصادي
164	- ظاهرة النزوح الريفي نحو المدينة
165	- التهميش الاجتماعي
166	- انسداد آفاق الاندماج في وجه مجتمع المتعلمين
175	3. في اجتماعيات الحركة الإسلامية
186	4. الحركة الإسلامية الأشكال والأنواع
190	4. 1. تصنيفات كبرى
190	4. 1. 1. تصنيف عبدالمجيد النجار
191	- المشروع السلفي
192	- المشروع التحرري
193	- مشروع الإحياء الإيماني الشامل
194	- مشروع التصحيح والإصلاح الفكري
194	4. 1. 2. تصنيفات أخرى
195	4. 2. تصنيفات صغرى
197	4. 2. 1. التصنيف على أساس مؤشر الفعالية
197	- جماعات المحافظة التقليدية
197	- الجماعات أو الحركات المهدوية أو الرسولية
198	- الجماعات الأكثر نشاطية
198	4. 2. 2. التصنيف تبعا لنوع النشاط
199	4. 2. 3. التصنيف تبعا للبنية التنظيمية
200	4. 2. 4. التصنيف تبعا لطبيعة الأهداف
202	خلاصة

الفصل الثالث المجتمع الجزائري قبل الاستقلال مدخل تاريخي

207	تمهيد
-----	-------------

208	1. الوضع السياسي
210	1. 1 إنهاء الحكم العثماني للجزائر
210	1. 1. 1 القضاء على المؤسسات السياسية الرسمية الموجودة
210	2. 1. 1 طرد الأتراك والكراغلة
211	2. 1 تحطيم النخب القائمة وإزاحة الزعامات التقليدية الوسيطة
212	3. 1 إنشاء نظام إداري بديل
214	2. الوضع الاقتصادي والاجتماعي
214	1. 2 نزع الأرض
215	2. 2 تفتيت الملكية الجماعية
216	1. 2. 2 تفتيت البنية الاجتماعية
216	2. 2. 2 الاستنزاف الديمغرافي
217	3. 2. 2 انتشار البطالة وبروز ظاهرة النزوح والهجرة
218	3. 2 - التحقير العرقي وقوانين الأنديجينا
219	4. 2 - الإخلال في معادلة الحق والواجب
219	1. 4. 2 الإجحاف في فرض الضرائب
220	2. 4. 2 التجنيد الإجباري
221	3. الوضع الثقافي والديني
223	1. 3 - إنهاء الوظيفة الاجتماعية والثقافية لمؤسسة الأوقاف
224	1. 1. 3 انهيار المنظومة التعليمية
226	2. 1. 3 تدهور أماكن العبادة والمعالم الإسلامية
227	3. 1. 3 تدهور منظومة التكافل الاجتماعي
227	2. 3 - تهميش دور مؤسسة القضاء الإسلامي
228	3. 3 إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا
232	4. 3 محاصرة الدين الإسلامي وتجهيل الجزائريين به
233	1. 4. 3 القضاء على المرجعية الدينية

234	2. 4. 4	التدخل القسري في الحياة الدينية
235	3. 4. 3	إضعاف اللغة العربية
236	4. 4. 3	إشاعة التلوّث الأخلاقي في المجتمع العام
237	5. 3	تغريب المحيط بفرض الطابع المسيحي
238	6. 3	التنصير والفرنسة
238	1. 6. 3	الكنيسة
241	2. 6. 3	المدرسة
244	7. 3	تشجيع النزعات الانقسامية
245	1. 7. 3	الفصل العنصري
246	2. 7. 3	إعداد نخبة متغربة
246	3. 7. 3	فتح باب التجنيس
247	4.	المجتمع الجزائري استراتيجيات المقاومة والاحتجاج
252	1. 4	النخبة الحداثية التركيبية والأفكار
255	2. 4	النخبة الإصلاحية التركيبية والأفكار
268	3. 4	النخبة الوطنية
	5.	الثورة التحريرية والقطيعة النهائية مع النظام الاستعماري، أو السيرة
272		والمآل
273	1. 5	أدوات النضال الجديد المناقب والمثالب
275	2. 5	الثورة والقضية الأيديولوجية
285		خلاصة

الفصل الرابع الحركة الإسلامية الجزائرية

إرهاصات النشأة وسياقات التشكل

291	تمهيد
292	1. السياق التاريخي لانبثاق وتشكل الدولة الوطنية الجزائرية

1. 1	مشكلة القيادة والصراع على السلطة	293
2. 1	مشكلة الاختيارات الأيديولوجية	301
1. 2. 1	1 - قراءة في دستور 1963	302
1. 2. 2	2 - قراءة في ميثاق الجزائر 1964	305
3. 1	التوجهات والخيارات الكبرى للدولة الوطنية	
	ومضاعفات التنزيل الميداني	307
4. 1	موقع الإسلام في الدولة الجديدة	312
2. 2	نظام أحمد بن بلة وإرهاصات بروز معارضة إسلامية	320
1. 2	التيار الإصلاحى من محاولة استئناف النشاط إلى تدشين الاحتجاج	321
2. 2	جمعية القيم الإسلامية وبداية نشأة العمل الإسلامى	332
3.	نظام هوارى بومدين الاختيارات الكبرى، وسنوات التراكم بالنسبة	
	للحركة الإسلامية	349
1. 3	الاختيارات الأيديولوجية	352
3. 1. 1	1 - قراءة في ميثاق 1976	354
3. 1. 2	2 - قراءة في دستور 1976	356
3. 2	الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية	
	(الثورة الزراعية والثورة الصناعية)	358
3. 3	الاختيارات الثقافية (الثورة الثقافية)	361
4. 3	الرؤية الجديدة للعامل الدينى وموقع الإسلام فى منظومة الحكم البومدينى	362
4. 4	الحركة الإسلامية أرضيات التعبئة، ومجالات النشاط	368
1. 4	1 - الحركة الإسلامية	370
1. 1. 4	المسألة الثقافية	370
	أ- المسألة اللغوية، أو أرضية الصراع اللغوي	373
	ب- المسألة الدينية	383

391	4. 1. 2 المسألة الأيديولوجية.....
396	4. 2- الحركة الإسلامية مجالات النشاط ووسائل العمل
397	4. 2. 1 المساجد
404	4. 2. 2 الجامعات والفضاءات التعليمية والتربوية
409	5. الحركة الإسلامية الجزائرية
413	5. 1 في البدء كان الإسلام الإصلاحي
417	5. 2. 1 مالك بن نبي وظهور العمل الطالبى الجامعي.....
422	5. 2. 1. 1 مالك بن نبي وتأسيس مسجد الجامعة المركزية.....
426	5. 2. 2. 2 تنظيم ملتقى التعرف على الفكر الإسلامى.....
428	5. 2. 3. 2 تنظيم معرض الكتاب الإسلامى.....
	5. 3 التوسع والانقسام الفكرى والحركى، أو بداية نشأة المدارس الحركية
433	والتنظيمية فى الجزائر
439	خلاصة.....

الفصل الخامس الحركة الإسلامية الجزائرية الجماعات الرئيسية، حدود الاقتراب والافتراق

443	تمهيد.....
	1. جماعة مسجد الطلبة أو جماعة «الجزارة» أو «جماعة البناء الحضارى»
443	كمقدمة تأسيسية للتجربة الحركية الإسلامية بالجزائر.....
444	1. 1 جماعة البناء الحضارى بالنشأة والتأسيس.....
451	1. 2 التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة
	1. 3 جماعة البناء الحضارى والعلاقة بالإخوان المسلمين أو الإخوان كتجربة وليس
460	كنموذج
464	1. 4 جماعة البناء الحضارى والعلاقة بالمعطى المحلى
467	1. 5 جماعة البناء الحضارى ومصادر التلقى والتكوين

2. الحركات ذات النفس الإخواني، أو الإخوان العالميون

- 477 والإخوان المحليون
- 478 1. 2 علاقة الإخوان بالمغرب العربي والجزائر
- 481 2. 2 الفضيل الورتيلاني والعلاقة بالإخوان المسلمين
- 483 3. جماعة الشرق الإسلامية، أو جماعة جاب الله، أو الإخوان المحليون
- 485 3. 1 فيظروف النشأة والتأسيس والروايات المتضاربة
- 490 3. 2 التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة
- 494 3. 3 جماعة الشرق والعلاقة بالإخوان المسلمين
- 498 3. 4 جماعة الشرق والعلاقة بالمعطي المحلي
- 499 3. 5 جماعة الشرق ومصادر التلقي والتكوين
4. جماعة الوسط (البليدة)، أو جماعة محفوظ نحناح،

- 507 أو الإخوان العالميون
- 507 4. 1 جماعة محفوظ نحناح النشأة والتأسيس
- 516 4. 2 التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة
- 518 3. 4 «جماعة محفوظ نحناح» والعلاقة بالإخوان المسلمين
4. 4 «جماعة محفوظ نحناح» مصادر التلقي والتكوين،
- 523 والعلاقة بالمعطي المحلي
- 530 خلاصة

الفصل السادس الحركة الإسلامية الجزائرية نماذج من الإنتاج

الأيديولوجي

- 535 تمهيد
1. ملاحظات أولية حول الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في
- 535 الجزائر

2.	مؤشرات على بعض التحولات في الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر	543
3.	نماذج من الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر	546
3. 1	مجلة التهذيب الإسلامية الجانِب الشكلي	547
3. 2	محتويات وكتاب مجلة «التهذيب الإسلامي» و«Humanisme Musulman» ..	547
3. 2. 1	الوصف الكمي للموضوعات	548
	أ- فئة التحليل	548
	ب- وحدة التحليل	548
	ج- عرض النتائج الكمية في جداول إحصائية وتحليلها	551
3. 2. 2	نماذج من الموضوعات المطروحة في صحف جمعية القيم ..	558
3. 3	عبد اللطيف سلطاني قراءة في بعض إسهاماته الفكرية	569
3. 3. 1	الجانِب الشكلي للكتابين	570
3. 3. 2	نماذج من الموضوعات المطروحة في الكتابين	570
	خلاصة	587
	خاتمة	589
	ملحق الوثائق والمرفقات والصور	627
	فهرس المصادر والمراجع	641

مقدمة

عاودت الظاهرة الدينية -بعد انحسار- شغل مساحة هامة ومجال خصب من الاهتمام العلمي والفلسفي المعاصر، فبعد فشل الطروحات النظرية والأفكار الفلسفية التي بشرت بموت الإله، وبموت الدين، بسبب ما أشاعته من ثقة في أن للعلم والعقل الإنساني وحدهما القدرة على قيادة مصائر الإنسانية، وبينما كانت البحوث الميدانية في الخمسينيات والستينيات موجهة كلها تقريباً للبرهنة على مقولة ضياع الدين، نلاحظ في الفترة الراهنة أن البحوث الجارية في أمريكا وفي أوروبا تنزع إلى تأكيد التواجد الديني على امتداد الفضاء الاجتماعي في كليته، وعلى عودة المقدس من جديد⁽¹⁾.

وإذا كان هذا حال الدراسات الميدانية المهمة بما هو آني فإن الكثير من الدراسات والطروحات الاستشرافية تبرز هي الأخرى أهمية وحضور المعطى الديني في صنع وصياغة المستقبل البشري، ولعل أبرز مثال على ذلك الطرح الهنتفونوني حول صدام الحضارات الذي يشغل فيه البعد الديني حيزاً هاماً⁽²⁾.

إن النزوع نحو الدين قد غدا من أهم الميزات التي تطبع عصرنا هذا بميسم خاص، بل تتوالد الكثير من الظواهر ذات الصلة بموضوعة الدين من رحم الحضارة المعاصرة نفسها؛ وفي أحضان المجتمعات الغربية بعدما غالت هذه الأخيرة في نظرتها المادية للإنسان، حتى أصبحنا نسمع الكثيرين يتحدثون عن عودة جديدة للدين (Religion) والتدين (Religiosité)، ويرددون بأن القرن الحالي سيكون قرن الروح أو قرن التدين⁽³⁾.

(1) عبد الباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات»، في: عبد الباقي الهرماسي، «آخرون»، الدين في المجتمع العربي، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 30.

(2) الطاهر سمود، «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول... ثم ماذا؟ أو حوار الحضارات كضرورة إنسانية»، الملتقى الوطني حول حوار الحضارات 17/16 ماي 2005، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق، جامعة باجي المختار-عنابة.

(*) ينقل جون فرانسوا ماير موقف البعض من مستقبل الأديان فيؤكد على أن الفلسفات العقلانية ذهبت إلى القول بأن الأديان في القرن الحالي ستندو في أحسن الأحوال مجرد بقايا فلكلورية أو مخلفات لأشياء ثمينة من الماضي، بينما ذهب البعض الآخر وهم قلة إلى التنبؤ بخمود وانقضاء وتهميش الأديان بسبب سيادة العقلانية والعلمانية، وينقل في الأخير رأي Peter Berger

وقد عبر عن ثنائية (انحسار-رجوع الدين) بكيفية مثيرة للانتباه جيل كبل عندما كتب يقول «منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحيز السياسة يبدو وكأنه ظفر باستقلاله الذاتي عن الدين بصورة حاسمة، وفي نهاية المطاف طالما اعتبر فلاسفة عصر التنوير رواده الرئيسيين... كان الدين يرى إلى نفوذه يضيق ويتقلص نحو الدائرة العائلية أو الخاصة: بحيث أنه لم يعد كاملهم لتنظيم المجتمع... ولا يظهر إلا كثمالة من الماضي، وهذا المنحى العام... اتخذ أشكالا... تتغير وتنوع وفق الأمكنة وبحسب الثقافات... كانت الصلة بين الدين ونظام المدينة تبدو طيلة سنوات الستين تتراخى إلى انقصاص وبصورة كان العلماء وأهل الملل من المثقفين يجدونها مثيرة للقلق، وهكذا فإن العديد من المؤسسات الكنسية جاهدت.. لاحتواء ما كانت تعتبره نفور الرعية من كهنتها وإيمانها، وانجذابا إلى العلمانية... واجتهدت في تكييف مقالاتها على قيم المجتمع الحديثة... وقد وقعت ظاهرات مماثلة في العالم الإنجيلي (البروتستانت)، بل وفي العالم الإسلامي... وهذا المسعى هو الذي بدأ ينقلب ب كله... في حدود عام 1975، فقد بدأ يتكون خطاب ديني جديد لا يهدف إلى التكيف مع القيم الدنيوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساسا قدسيا... ويدعو إلى تجاوز حدائة فاشلة كان يعزوف فشلها إلى الابتعاد عن الله... اتخذت هذه الظاهرة منذ خمس عشرة سنة(*) بعدا كونيا وشملت المعمورة كلها، فقد انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها»⁽¹⁾.

فحضور الديني قد مس البشرية قاطبة سواء في المجتمعات الغربية التي حققت

الأستاذ بجامعة بوسطن والمعروف على المستوى العالمي وهو مختص في علم اجتماع الأديان الذي خلص فيه إلى أن: «نزع العلمنة هو الطابع الذي سيميز العالم في هذا القرن»

(conclut que la théorie de sécularisation s'est trompée et annonce rien moins que ladésécularisation du monde .

أنظر لمزيد اطلاع:

Jean-François Mayer.<Religions, spiritualités et sociétés au XXIe siècle: perspectives pour la sécurité à l'horizon 17-10-2002] 2025>, disponible sur: <http://www.religioscope.com/info/article/1__2025__014.htm>.

(*) أي سنة تأليف الكتاب، أما نحن فإنه يفصلنا عن الظاهرة أكثر من 30 عاما.

(1) جيل كبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، ط 1 (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992)، ص 9-10.

أعلى معدلات للضمانات الاجتماعية، أم على صعيد المجتمعات المتخلفة، بل حتى على صعيد المجتمعات التي ناصبت الدين العداء وطردته من مجال الحياة الاجتماعية والاعتقاد القلبي^(*). فعلى صعيد العالم الغربي نلمس ذلك الإقبال على الدين (ولو بدرجات متفاوتة) هروبا من النزعات المادية والوجودية والعدمية والفلسفات الإلحادية التي غدت فراغ الإنسان الغربي في مجتمع الإنتاج والاستهلاك الوفير بما حققته له حضارته الفاوستية.

أما على صعيد العالم الإسلامي فقد ظهرت تلك اليقظة الروحية والنزعة نحو العودة إلى الجذور، أو ما أصبح يعرف بظاهرة الصحوة والإحياء الإسلامي كأحد أبرز الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن نلمس تجسدها الواقعية في العودة الكبيرة لقطاعات واسعة من الناس إلى الدين، وفي الممارسات الفردية والجماعية للشعائر الدينية، وفي زيادة عدد المساجد والمراكز الدينية، وأدوات التوعية والاتصال والدعوة، وكم ونوع الكتاب الديني المطبوع والمباع... وتشكل رأي عام عريض من العامة والمتقنين مناصر لقضايا الإسلام ومبادئه، أصبح يطالب بتحكيمها في واقع المجتمعات الإسلامية⁽²⁾.

إلا أن اللافت للانتباه هو أنه على الرغم مما يشغله موضوع الدين من حضور في الحياة اليومية ومن انعكاسه في مستوى بناء الشخصية، ومن حضور في صياغة التاريخ الاجتماعي والسياسي.. وحضور في تشكيل الواقع، وعلى الرغم أيضا من الزيادة في الطلب الاجتماعي على الدين، إلا أن الدراسات العربية التي تعنى بهذا المجال البحثي المهم في النطاق العربي قليلة^(**). وإذا ما قارنا هذا الواقع البحثي العربي بنظيره الغربي سنجد

(*) يمكن أن ندلل على ذلك بما آلت إليه روسيا بعد سقوط الشيوعية أو بولندا وكيف ألهمت الكاثوليكية ممثلة في شخص البابا يوحنا بولس الثاني حركة التمرد والمعارضة للنظام الشيوعي بقيادة ليش فاليزا، أما الصين الشيوعية فإنها تعرف متاعب كبيرة بسبب بروز بعض الحركات الدينية واستقطابها لفئات واسعة من المجتمع الصيني مثل حركة Falun Gong.

(2) الطاهر سمود، واقع الدين في المجتمع الجزائري، باثثة: مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر، العدد الثامن، (2004)، ص 437.

(**) ذكر أحد الباحثين العرب في معرض حديثه عن الإنتاج العلمي العربي المهتم بالظاهرة الدينية أن المتتبع لحركة النشر الجامعي والرسائل والأبحاث الجامعية يلاحظ ندرة في هذا الصدد، ففي عام 1983 نشر الكتاب السنوي لعلم الاجتماع قائمة بالمشورات ذات الصلة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والاتصال ضمت حوالي 725 عنوانا كان من بينها ثلاثة كتب فقط في علم الاجتماع الديني.. لمزيد من الاطلاع، انظر: حيدر إبراهيم علي، «الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ملاحظات في علم اجتماع الدين»، ضمن كتاب، الدين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 49.

أننا دون المستوى المطلوب، فعلى الرغم من أن مساحة تأثير الدين في مناشط الحياة الغربية متواضعة قياساً إلى مساحة تأثيره في مناشط الحياة العربية إلا أن حجم الدراسات والكتابات العلمية الغربية المهتمة بالموضوع في محيط مجتمعاتها كبير ومهم، بل يتعدى اهتمامها إلى الاشتغال على الظاهرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وفيما يتعلق بالحركات الدينية فقد نشط باحثون غربيون وتخصصوا في دراستها^(*)

في أصول تشكلها وانبثاقها (سواء كانت حركات جهادية ثورية، أم حركات صوفية، أم حركات فكرية...) وفي أبعاد مظهرها الآني الواقعي، وفي مآلاتها المستقبلية، كدراستهم لحركات الإسلام السياسي. وتبعاً لذلك أيضاً نشأت ونشطت مجموعة من مراكز البحوث والدراسات، وتأسست مراكز مختصة جعلت من اهتماماتها البحثية الكبرى الاشتغال على موضوع الحركات الدينية، وبخاصة ما يصطلح عليه اليوم في تلك الأدبيات بالحركات الأصولية أو الإسلامية. فمنذ ما يقارب الثلاثة عقود من الزمن حاول باحثون وأكاديميون وصحفيون وسياسيون جاهدين تفكير وإعادة تفكير ما يسمى «ظاهرة الأصولية الإسلامية»، وهو ما أنتج زخماً معرفياً كبيراً من المقالات والبحوث والدراسات والتحقيقات؛ فقد رصدت إحدى الباحثات الألمانيات وهي «هانالوكه» الكتابات الصادرة باللغة الألمانية بين عامي 1967 و1990 فأوردت 604 عنواناً، صدر القسم الأكبر منها سنة 1979 بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، إضافة إلى أنها رصدت قائمة أخرى للمصادر التي صدرت باللغة الإنجليزية والمنشورة بين عامي 1988 و1994 فضمت 1246 عنواناً⁽¹⁾.

وفي النطاق العربي والإسلامي برز بعض الاهتمام الداخلي المتفاوت بحركات الإسلام السياسي - تبعاً لحجم حضورها ونشاطيتها في هذه المجتمعات - من قبل دوائر الحكم بسبب ما شكلته بعض هذه الحركات من خطر وتهديد للأمن العام وللإستقرار

(*) مثل برنارد لويس، ريتشارد هيرير دكمجيان، جون أوسبوزيتو، مارتن كرامر، مايكل ويليس، جيل كيبيل، فرانسوا بورغا، أوليفيه روا، برونو إتيان، أوليفيه كاريه... وغيرهم كثير.

(1) انظر: الأصولية الإسلامية بين العنف والديمقراطية. خدمة كامبردجيوكريفيو، (الأربعاء 27 نوفمبر 2002). متوفر على الموقع: www.aljazeera.net

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

السياسي؛ ومن قبل بعض المثقفين والجامعيين الذين تخصصوا فيها، أو كتبوا حولها^(*). ورغم هذا التراكم المعرفي إلا أنه لا يعدم -كما يرى البعض- إجزاء بسيطة من الأدبيات التي كتبت ولا زالت تكتب عن هذا الموضوع.

إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالظاهرة الإسلامية في عمومها، فإن الأمر فيما يتعلق بالحركة الإسلامية في الجزائر ربما يدعونا إلى مراجعة هذا التعميم.

حقيقة لقد شغل موضوع الحركات الإسلامية بكافة ألوانها الفكرية والأيدولوجية وتنوعاتها المذهبية وتوزعها الجغرافي (حركات مغاربية، حركات شرق أوسطية، حركات إسلامية جنوب شرق آسيوية...) اهتمامات عديد الباحثين والمراكز المتخصصة؛ إلا أن ما كتب عن الحركة الإسلامية الجزائرية إذا ما قورن بما كتب عن حركات إسلامية أخرى من الحركات الممتدة على محور طنجة-جركرتا يعد -في تصورنا وفي حدود ما اطلعنا عليه من كتابات- غير مرض^(**)، وبالخصوص على الصعيد الكيفي والنوعي لأن كثيرا من هذه الدراسات والكتابات-إذا استثنينا بعض الدراسات الجادة- تقترب من الظاهرة بخلفيات أيديولوجية وحساسيات فكرية وأحكام سلبية مسبقة، ولا تعدو أن تكون في بعض الأحيان

(*) من بينهم: حسن حنفي، سعد الدين إبراهيم، عبد الرحيم لمشيحي، محمد عبد الباقي الهرماسي، محمد الطويزي، عروس الزبير...

(**) عثرنا في هذا الصدد على كشافين بيبليوغرافيين (Catalogues bibliographiques) أصدرتهما سنة 2003 مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء-المغرب ضمن سلسلة «بيبلوغرافيات» يتناولان الحركات الإسلامية في البلدان المغاربية. اختيرت كمادة لهذين الفهرسين الوثائقين معلومات أو تحليلات أو مواقف عن الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية في البلدان المغاربية الخمسة. يجمع الكشاف الأول كل الكتابات التي صدرت باللغات الفرنسية والإنجليزية والإسبانية لكتاب جزائريين وعرب وغربيين حول الحركات الإسلامية في دول المغرب العربي منذ سنة 1970 إلى سنة 2003. خصص المحور الأول للمصادر (كتب مقالات، ندوات...) التي عالجت موضوع الحركة الإسلامية في الدول الخمس مجتمعة، بينما خصصت المحاور الأخرى من هذا الكشاف لمرض الدراسات ذات الصلة بالموضوع بحسب كل بلد، فكان عدد الدراسات المنجزة حول الحركة الإسلامية في الجزائر 481 عملا منشورا بين كتاب ومقال... من بين 764 دراسة احتواها هذا الكشاف. أما الكشاف الثاني فخصص للكتابات الصادرة باللغة العربية واشتمل على 350 عمل منشور كان نصيب الدراسات الخاصة بالحركة الإسلامية في الجزائر 143 عمل. انظر لمزيد اطلاع:

Les Mouvements Islamistes au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Libye) BIBLIOGRAPHIES- 1.] Consulté le: 14/03/2008[disponible sur: <http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/synthese_biblio/latin/mouvement_lat.pdf>]

وأيضا:

<http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/synthese_biblio/arabe/mouvement_ar.pdf>.

تصويراً إعلامياً وسرداً صحفياً يجافي الحقائق حيناً، ويهول بعض المعطيات حيناً آخر، وقليلاً ما يصيب في تحليل الظاهرة ويقف على حقيقتها.

إن بعض هذه الكتابات تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية؛ فعندما خبر المجتمع الجزائري الأزمة السياسية والأمنية بعد سنة 1992 تحول الموضوع لدى البعض إلى وسيلة للكتابة من أجل التكسب^(*)، أو الظهور بمظهر المطلع على الأحداث والخبرة بشؤون الحركة الإسلامية، أو على الأقل مجارة الحدث في تمظهراته اليومية.

أما إذا جئنا إلى مناقشة أسباب هذا القصور المعرفي بخصوص الاهتمام الأكاديمي بموضوع الحركة الإسلامية الجزائرية، وعزوف الباحثين-عدا القلة- فيميادين علم الاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية في النطاق الجزائري... عن البحث والكتابة فيه، فإننا يمكن أن نتحدث في هذا الصدد عن جملة من المعوقات والإكراهات حالت ومازالت تحول دون البحث العلمي الأكاديمي في هذا الموضوع أو التخصص فيه، منها:

1- الظروف التي خبرتها الحركة الإسلامية في الجزائر منذ نشأتها؛ إذ غلب على نشاطها وحركيتها طابع النضال السري، بسبب أن المجال السياسي كان مغلقاً منذ تولت جبهة التحرير الوطني زمام السلطة في الجزائر وحسمت خيار الأحادية الحزبية، وبسبب القبضة الحديدية للنظام الحاكم، وعدم سماحه بالتعبير عن التنوع السياسي والتنظيمي والثقافي، وبالخصوص خلال فترة حكم الرئيس الراحل هواري بومدين. كل ذلك حتم على الأنوية الأولى للحركة الإسلامية الناشئة مثل هذا المسلك (أي السرية) في العمل والنضال،

(*) من المفارقات التي سجلناها ونحن بصدد جمعنا لببليوغرافيا عن موضوع بحثنا وقوفنا على بعض التجاوزات، لقد اطلعنا على كتاب لمجموعة من الجزائريين صدر مترجماً عن الفرنسية بلبتان بعنوان: الإسلاموية السياسية: المسألة الجزائرية، للثلاثي زهرة بن عروس، أمقران آيت إيدر، فلة ميجك بمساعدة عبد الحميد بومزبر وجميلة عزيز، ترجمة غازي البيطار، ط 1 (بيروت: دار الفارابي، 2002). كتب بلغة أقل ما يقال عنها إنها متحاملة على الحركة الإسلامية. الغريب أن هذا الكتاب نفسه صدر باللغة الفرنسية بمساعدة المفوضية العامة لسنة الجزائر في فرنسا ولكن هذه المرة باسم عبد الحميد بومزبر وجميلة عزيز ولم ترد الأسماء الثلاثة الأخرى إلا في التشكر؟، فمنصاحب الكاتب الأصلي؟ انظر: *Islamisme Algérien De la genèse au:* أحمد ماضي. محمد تامالت، الجزائريون فوق بركان حقائق وأوهام 1988-1999، (لندن: دار الحكمة، 2000). Aissa Khelladi. *terrorisme. (Algérie: Chihab Edition, 2002).* كما صدرت في هذا الصدد كتابات للعديد من الصحفيين الجزائريين نذكر منها: احמידة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرقاص، (الجزائر: دار الحكمة، 1992)، سلسلة دفاتر صحفية، إشراف: أحمد ماضي. محمد تامالت، الجزائريون فوق بركان حقائق وأوهام 1988-1999، (لندن: دار الحكمة، 2000). Aissa Khelladi. *Les islamistes Algériens face au pouvoir. (Algérie: éditions Alfa, 1992)* وغيرها من الكتابات.

وهو ما يصعب على كل من يريد الاهتمام بالموضوع على الخوض فيه لأنه يفتقد إلى أهم شيء وهو المعلومة.

2- تقريط وعدم اهتمام قيادي الحركة الإسلامية الجزائرية ورموزها الفكرية والتنظيمية بمختلف تياراتها وفصائلها وتوجهاتها بالكتابة في الشأن الفكري بوجه عام، وفي الكتابة عن تاريخ حركاتهم بوجه خاص - حتى تكون كتاباتهم وشهاداتهم مادة للبحث بين أيدي المتخصصين باعتبارها تشكل جزء من الذاكرة الجزائرية، وجزء من التاريخ المعاصر للمجتمع الجزائري-يسند هذا المسلك منهم حالة من عدم الإحساس بأهمية تسجيل الأحداث وتدوين التاريخ. لذلك لا نكاد نعثر على أي كتاب أو مقال أو شهادة إلا فيما ندر، والأمر خلاف ذلك عندما نأتي للحديث عن الحركة الإسلامية في المشرق العربي والعالم الإسلامي؛ فالوثائق والمراجع والشهادات والكتابات متوفرة بالكملة التي تسهل على الباحثين معالجة الموضوع بالكيفيات العلمية المطلوبة وربما يرجع هذا التقريط إلى^(*):

- خصوصية المرحلة من حيث انحسار مجال التعبير الحر الشفوي أو المكتوب، وبالخصوص في الموضوعات والرموز التي تعارض القناعات والخيارات الأساسية والخطاب الأيديولوجي للدولة، نظرا للطابع الدكتاتوري والشمولي لأنظمة ما بعد الاستقلال التي جعلت العمل المعارض إسلاميا أو يساريا أو... عملا سريا مع ما يتطلبه هذا النوع من الحركة والنشاطية من الحذر واللياقة الأمنية.

- طبيعة الجزائريين الذين اشتهروا في تاريخهم بقلة الكتابة وتفضيل العمل والنضال اليومي على معاناة الكتابة. وقد عبر عن هذه الإشكالية كثير من الدارسين، بل اتهمنا البعض - وهم محقون في ذلك - بعدم اهتمامنا في الماضي البعيد والقريب بالكتابة وبالوثائق والآثار والتاريخ، مؤكدا على أن الجزائريين كانوا دائما غير مكترئين بالمحافظة على الوثائق. ويؤكد آخرون على أن الجزائريين كان موقفهم من تاريخهم عجيبا للأوروبيين، ففي صميم حي القصبة مثلا لا تجد هناك لافتة ولا أية كتابة تدل على المراحل الرئيسية

(*) تتقاطع الحركة الإسلامية في الجزائر في هذا الجانب مع بعض الحركات الإسلامية كالحركة الإسلامية في السودان، أنظر: محمد بن المختار الشنقيطي، الحركة الإسلامية في السودان، مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، ط 1 (لندن: دار الحكمة، 2002). وقد استقينا بعض هذه الأفكار عنه من الصفحة 52، يراجع كذلك كتاب: الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، طبعة تجريبية، ص ص 9-16.

لكفاحهم ضد مظليي الجنرال ماسو⁽¹⁾. ويشهد على هذا المسلك ما تمتع به بعض علماء الجزائر من سمعة علمية، ومن ثقافة موسوعية، إذا ما قورنوا بنظرائهم من المشاركة، إلا أنهم كانوا أقل ميلاً للكتابة والتدوين كالشيخ البشير الإبراهيمي وحمودة بن الساعي... وغيرهم كثير؛ ولعل ما أثير عن الشيخ عبد الحميد بن باديس في هذا الصدد في قوله «شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب»، بعض التفسير لذلك.

- الأصول الفكرية لرواد العمل الإسلامي الجزائري وطبيعة تكوينهم؛ إذ انحدر كثير منهم من الكليات العلمية والتقنية⁽²⁾، ولا يخفى أن هؤلاء -بحكم طبيعة تخصصهم وتكوينهم العلمي والتقني- أبعد ما يكونون عن الكتابة والاشتغال بها، وبالأخص إذا كانت في غير تخصصهم.

- الاهتمام بالدعوة المبنية على المشافهة واللقاء والكلمة المسموعة وبالمستجد اليومي حال دون الكتابة، لما تتطلبه من خلوة وتركيز وتأمل، وهو ما لم يكن متاحاً لهؤلاء لأن جهود البناء التنظيمي والتثقيف والحركة لم تترك الجو الذي يهيئ ويساعد على الكتابة.

- الخوف من المدون والمكتوب وتفضيل الثقافة الشفوية لأنها أأمن على الحركة والعمل، ولأن ما يكتب يخشى عليه -في ظروف العمل السري الذي يجرم عليه القانون بأقصى العقوبات الجنائية- من الوقوع بين أيدي الأجهزة الأمنية أو الخصوم، فكان هذا العامل سبباً في العزوف عن الكتابة والتدوين.

- النزعة الزهدية والتطهرية لبعض رواد العمل الإسلامي في الجزائر، فالحديث عن التأسيس أو عن الحركة يعني الحديث عن الذات، عن النفس، وكل ذلك مظنة للوقوع في «الرياء». لذلك أحجم البعض عن الحديث أو الكتابة، ولعل هذا المسلك جعل الكثيرين إلى اليوم رغم تغير الظروف، وتوفر مساحة مهمة من حرية الكتابة والتعبير يحجمون عن التأريخ لحركاتهم، أو على الأقل تقديم شهاداتهم ومذكراتهم مثلما تقطن إليه كثير من

(1) مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهبتها المالية قبل 1830، ط1، جزءان (الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر، 1985)، ج2، ص362.

(2) انظر: شهادة رشيد بن عيسى في:

François BURGAT. L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud. Edition revue et augmentée. (France: Editions Payot et Rivages, 1995), p154.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

مجاهدي حرب التحرير؛ حيث نشطت منذ مدة حركة كتابة المذكرات مثلما فعله الرائد لغضنر بورقعة في مذكراته شاهد على اغتيال ثورة، ومذكرات علي كافي، وخالد نزار، وأحمد طالب الإبراهيمي، ومحمد حربي... وغيرهم.

- رغم انتفاء بعض تلك الموانع بالنسبة لبعض تشكيلات الحركة الإسلامية (حركة النهضة، وحركة حمس مثلاً) فإننا لم نعلم أن هذه التشكيلات (وقد تحولت إلى أحزاب سياسية مكفولة ومحمية قانوناً) بما تتوفر عليه من إمكانيات نشر وحرية كتابة... قد أنجزت في هذا الصدد كتباً أو مطبوعات عامة تعرّف بتاريخها النضالي الخاص أيام الحزب الواحد وتعبّر عن وجهة نظرها الرسمية فيه. ويبدو أن ذلك يجد بعض تفسيره في جملة من الاعتبارات التي تمنع هذه الحركات من نشر شيء مكتوب عن تاريخها حتى لا تكون مسئولة مباشرة عن كل ما يرد فيه من أحداث ووقائع (اتباع مسالك معينة، تبني مواقف خاصة في تلك المرحلة...)، وبالتالي تكون المساحة واسعة للمناورة والاختيار، كما تتيح لها التحلل مما لا ترغب في تحمله، مما يمكن أن يثيره الخصوم أو المنافسون.

3- وما جعل الوضعية أكثر سوءاً الاصطدام السياسي والعسكري العنيف والدموي الذي شهدته الجزائر مطلع التسعينيات من القرن الماضي، ووفاة وهجرة واختفاء وانسحاب كثير من صانعي الظاهرة والحدث الإسلاميين، وهو ما أسهم -من دون شك- في زيادة الغموض الذي اكتنف ويكتنف تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية، وبقاء جانب كبير من تاريخها (الفكري والتنظيمي) معتماً بسبب ضياع ميراث تاريخي هائل كان يمكن أن يتحول إلى تراث مكتوب يستعين به الباحثون في دراسة ظروف النشأة ولحظات التطور^(*).

4- ويتحدث البعض^(**) عن سبب آخر وجيه برأيهم يجعل من الكتابة والتأريخ للحركة الإسلامية في هذه المرحلة مشوياً بجملة من المحاذير، فالحديث عن التأسيس وتاريخ

(*) كمثال على ذلك فإن الصراع الدموي في الجزائر ذهب بالعديد من العناصر القيادية لمختلف تيارات الحركة الإسلامية الجزائرية، فمحمد بوسليماني كفاي كبير في التيار الإخواني اغتيل على أيدي الجماعات المسلحة، والشّيء نفسه حصل لقيادي تيار البناء الحضاري محمد السعيد، أما محفوظ نخاح فرغم أنه تولى بطريقة طيبعية إلا أنه لم يترك شيئاً مكتوباً في هذا الصدد، والقائمة طويلة بالنسبة لمن هاجر أو اختفى أو انسحب، وحتى بعض القياديين الذين لا يزالون على قيد الحياة (محمد التيجاني بوجلجة، عبدالله جاب الله، عباسي مدني...) لم نسمع أنهم كتبوا أو يحضرون للكتابة حول هذه القضية.

(**) مثلما أبرزه لنا في مقابلة معه مراد زعيبي أحد قدامى حركة النهضة الإسلامية.

الحركة الإسلامية هو حديث عن أماكن وعن ملابسات وعن رجالات وأشخاص وعن أحداث تاريخية لم تنته تداعياتها بعد... وبالتالي فإن إبراز تفاصيل متعلقة بهم في هذه المرحلة يمكن للأفراد أن يدفعوا ثمنها الآن، وقد تكون انعكاساته على مسارات هؤلاء وعلى مستقبل الحركة الإسلامية على الصعيدين الرسمي والشعبي وخيمة وسلبية، ذلك أن بعض الأسماء الحركية التي كان لها دور في المراحل الأولى للحركة الإسلامية قد غيرت قناعاتها وأطر تفكيرها وربما التزامها بالقضية التي ناضلت لأجلها في فترة زمنية سابقة، كما أن أسماء أخرى تتواجد في هذا المكان أو ذاك من المسؤولية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع، لذلك فالحديث عنها من باب التاريخ لا تؤمن عواقبه على صورة ومستقبل هذه الحركة خاصة بعد ما لحقها في العشرية الأخيرة من التشويه، وعن تأمين هذه المواقع لأن كشفها هو تعرية لظهر الحركة الإسلامية.

5- إن هناك مشكلات وقضايا وظواهر كثيرة في مجتمعنا لم تحض بعد بالدراسة العلمية الرصينة لأنها - بسبب السياسات والظروف التي خبرها المجتمع الجزائري، وخبرتها معه المؤسسة البحثية الجزائرية - لا تزال من الطابوهات (Les Tabous)، أو من المحاذير التي لا ينبغي التورط فيها، ولعل موضوع الحركات الإسلامية كان واحدا منها، فقد سار علم الاجتماع ومعه بعض العلوم الاجتماعية الأخرى منذ دخولها إلى الجامعة الجزائرية في اتجاه البوصلة التي حددها الرسميون، فكانت الدراسات مرتبطة أساسا - رغبة أو رهبة - بموضوعات السلطة (التممية، الثورات الثلاث...) ⁽¹⁾، وقليل ما تخرج عنها.

كل تلك العوامل - وغيرها - جعلت البحث في موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية لا يلقى مداه من الاهتمام رغم أهميته القصوى، وهو ما جعل بعض الباحثين الذين غامروا بالبحث فيه يعترفون من البداية بشح ما هو متوفر حوله من معلومات، ففرنسوا بورغا مثلا يقول إن التيار الإسلامي الجزائري لا يزال «من بين التيارات التي لا نعلم عنها الكثير» ⁽²⁾، وفي الاتجاه نفسه كتب محمد حربي بأننا لا تزال نعاني من قلة المعلومات المؤكدة بخصوص

(1) انظر: الطاهر سعود، «العلوم الاجتماعية في الجزائر.. واقع وملامح مستقبل»، الملتقى الوطني الأول حول «علم الاجتماع في الجزائر الواقع والأفاق»، أيام 7/6/5 مارس 2006، قسم علم الاجتماع والديمقراطية، كلية الحقوق، جامعة جيجل.

(2) François BURGAT, Op.Cit. p 143

الحركة الإسلامية في الجزائر⁽¹⁾.

لقد قادنا التنقيب ونحن بصدد إعداد بحثنا إلى العثور على قائمة طويلة من الكتابات المنجزة حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر (وهو ما أشرنا إليه في هامش سابق من هذه المقدمة)، بما يوحي للوهلة الأولى بأن غرقا كتبيا سيقع فيه من يريد البحث في الموضوع، لكن من بين 624 مصدر بيبليوغرافي لا نجد سوى مجموعة قليلة اهتمت بالبحث في أصول تشكل الحركة وخلفياتها الفكرية والأيدولوجية، بينما طغى على الباقي الاهتمام بحواشي موضوع الحركة الإسلامية وأطرافه دون صلبه وبؤثرته، كما أولي الاهتمام بما هو آني؛ إذ ليس غريبا أن نجد أن أكثر من 95% من هذه الكتابات قد أنجزت بعد سنة 1990 (أي بعد أن خرجت الحركة الإسلامية نهائيا من مرحلة السرية وتحولت إلى العمل الاجتماعي والسياسي العلني)، وعندما نستعرض موضوعاتها نجدها قد اشتغلت على البحث في قضايا من قبيل: الموقف من الديمقراطية، العمل السياسي، الانتخابات... إلخ. وعندما دخل المجتمع مرحلة ما بعد إلغاء المسار الانتخابي انتقل التركيز إلى موضوعات: العنف، الإرهاب، المجازر الدموية، الجماعات المسلحة، الصراع على السلطة... ثم طغت متغيرات الوضع السياسي والاقتصادي والأمني خاصة على جل تلك الكتابات مربوطة بمتغير الحركة الإسلامية.

إنه ينبغي أن نشير هنا تلخيصا لما سبق أن البحث في موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية يمكن أن يسير عبر مجموعة من المسارات؛ إذ يمكن الاقتراب منه عبر منحني زمني ثلاثي الأبعاد، فيمكن أن نبحت في:

- أصول انبثاق الحركة وتشكلها.

- كما يمكن أن نبحت في واقعها وتجلياتها الآنية.

- مثلما يمكن أن نبحت أيضا في آفاقها المستقبلية.

إذن يمكن أن ينصرف البحث إلى تتبع الظاهرة في نشأتها التاريخية وتطورها

(1) Mohammed HARBI. L'islamisme dans tous ses états. (Paris: Arcantère. 1991). p 133.

(تاريخاً، وحاضراً، أو ما يمكن أن نسميه التاريخ التنظيمي)، كما يمكن أن ينصرف أيضاً إلى تتبع طروحاتها الفكرية؛ أي دراسة منظومة وعالم أفكارها والإشكاليات الكبرى التي عالجتها (أو ما يمكن أن نسميه التاريخ الفكري).

ولما اشتغلت الدراسات والكتابات المشار إليها سابقاً (*) على البحث في واقع الحركة الإسلامية الجزائرية بعد فترة الانفتاح (بعد أكتوبر 1988)، ودخولها مجال العمل السياسي والاجتماعي بالواجهات الحزبية والجمعية المتعددة (الجهة الإسلامية للإنقاذ، حركة مجتمع السلم، حركة النهضة، حركة الإصلاح...، جمعية النهضة، جمعية الإصلاح والإرشاد...) بما سلط الضوء على هذه الحركة في بعدها الحاضر والمشهود، أثّرنا نحن الاشتغال على الظاهرة في بعدها السوسيوي-تاريخي، بالبحث في إرهاباتها وأصول تشكلها وانبثاقها، على أساس أن هذه اللحظة هي لحظة مهمة في عمر الحركة الإسلامية، بل في عمر كل تنظيم أو حركة اجتماعية، لأنه بقدر ما نستوعب الآليات والأفكار المشكلة للبنات الانطلاق يمكن بعد ذلك معرفة الحدود التي بقيت فيها هذه الحركة متمسكة بمنظومة أفكارها المؤسسة، ومعرفة مدى ما طرأ عليها من تغير، وحجم ونوع هذا التغير إن حصل، وعلاقة توجهاتها الحاضرة بمنطلقات التأسيس... إلخ.

إن الوقوف على الخلفيات التاريخية والفكرية التي استمدت منها الحركة الإسلامية الجزائرية مبررات وجودها واستمرارها وطرق نشاطها... سيتيح لنا فهم كثير من ممارساتها وتوجهاتها الراهنة ومآلاتها، وهو ما نعتقد بأنه لم يحظ إلى اليوم بنصيبه المعتبر من البحث؛ إذ لا تزال هناك كثير من جوانب الغموض تلف هذه المرحلة من تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية (التاريخ الفكري والتنظيمي والحركي) بما يحفز على دراستها والبحث فيها.

وعلى هذا الأساس فإن قراءة الظروف التاريخية التي تشكلت فيها الحركة الإسلامية الجزائرية وتبلورت، وكذا الاطلاع على الأسس الفكرية والأيدولوجية التي انطلقت منها كفيل بفهم واستيعاب هذه الظاهرة. ولعل التركيز على الحركة الإسلامية الجزائرية ومحاولة

(*) معظم ما اطلعنا عليه فعليا من تلك الكتابات يكتفي بإلقاء نظرة سريعة على التاريخ ثم يركز بعد ذلك على فترة الانخراط في العمل السياسي، فيصبح كل العمل متجها نحو عرض ونقد برامج وتوجهات وتصريحات... هذه الأحزاب الإسلامية ومواقفها من القضايا المطروحة على المستوى المحلي أو الدولي، ثم يتم التركيز بعد ذلك على فترة العمل المسلح..

فهمها والاقتراب منها تبعاً لهاتين الزاويتين أمر يستدعي بلا شك كل العناية والدرس.

انطلاقاً من هذه الرؤية تأتي دراستنا للجذور التاريخية والأيدولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر كموضوع جدير بالمطارحة العلمية والقراءة الأكاديمية، فقد حفزنا الفضول العلمي والتوق إلى ولوج عالم الحركة الإسلامية-كظاهرة من أبرز الظواهر المؤثرة في واقعنا المجتمعي المحلي والواقع الدولي، رغم الصعوبات الموضوعية والمنهجية التي تعترضنا- إلى اختيار البحث في مثل هذا الموضوع.

وقد سلكنا في الاقتراب منه وتبعه -بقصد فهمه- المنهجية الآتية:

قسمنا بحثنا إلى مقدمة، وستة فصول، وخاتمة اشتملت على أهم النتائج التي توصلنا إليها، أما فصول الدراسة فهي كالآتي:

الفصل الأول: خصصناه للتأسيس لموضوعنا منهجياً؛ وحددنا فيه إشكالية بحثنا مقرونة بمسوغات دراستها، ومؤطرة ببيان أهمية طرح موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية للبحث والمطارحة العلمية والنقاش الأكاديمي للوصول إلى تحقيق جملة من الأهداف المعرفية والعملية يبنّاها في موضعها، ثم بينا بعد ذلك حدود الدراسة الجغرافية والزمنية، فهي زمنياً مقتصرة على الفترة من 1962-1982 ومكانياً على الجزائر. وحتى لا ننطلق من فراغ معرفي حاولنا البحث قدر الإمكان عن دراسات سابقة حول الموضوع أو مشابهة لبعض جوانبه، فتوفرت لنا مجموعة منها موزعة على حقول واختصاصات معرفية متنوعة، بين الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية استفدنا منها قدر المستطاع. أما عن المنهج الذي اتبعناه في دراستنا فقد تنوع بين المنهج التاريخي، ومنهج تحليل المحتوى مطعمين جهدنا بمسحة تحليلية ونقدية.

أما الفصل الثاني: فقد عنواناه بـ«الحركة الإسلامية: منازعات التصور ومسالك النظر» وهو فصل مدخلي لموضوعنا أبرزنا فيه ذلك الحوار الفكري والمعرفي حول ظاهرة الحركات الإسلامية بين الباحثين المختصين المهتمين بالظاهرة بمختلف أبعادها وجوانبها؛ بدءاً بإشكالية التسمية والتعريف، ثم العوامل المولدة لها بحسب ما يتبناه كل مدخل تفسيري، وما هي الفئات الأكثر انجذاباً نحوها؟، وهل تشكل الحركات الإسلامية كلا

موحداً أم أنها تفترق من حيث التصور وأسلوب العمل؟... إنه فصل يعكس ما يدور حول الظاهرة من اختلاف ونزاع فكري بين المهتمين بها وهو ما أسميناه «منازعات التصور»، وما يسلكه كل باحث أو مدرسة من مسالك فكرية ومذهبية في رؤية الظاهرة وهو ما أسميناه «مسالك النظر». ولا يخفى أن العناصر المعرفية التي احتوى عليها هذا الفصل تشكل أساس الانطلاق في أي مناقشة لموضوع الحركات الإسلامية.

في الفصل الثالث: الموسوم بـ«المجتمع الجزائري قبل الاستقلال: مدخل تاريخي» حاولنا تتبع التغيرات التي طرأت في نطاق المجتمع الجزائري عبر 130 سنة من الاستعمار الفرنسي، وما أحدثه المشروع الاستعماري من آثار على مختلف أبنية المجتمع الجزائري الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهو يشكل مثلما يدل عليه العنوان فصلاً مدخلياً مؤسساً للفصلين اللاحقين؛ إذ لا يمكن في رأينا أن نتحدث عن حركة إسلامية جزائرية بعد 1962 من دون أن يسبق ذلك عرض وتحليل تاريخي مركز للظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية الموروثة عن العهد الاستعماري، ومدى انعكاسها على فلسفات التغيير للحركات الاجتماعية التي تشكلت أثناء وبعد استرجاع السيادة الوطنية. إذاً تحدثنا في هذا الفصل عن فترة التواجد الاستعماري وأوضاع المجتمع الجزائري الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ثم عن طبيعة هذه الأوضاع عشية الاستقلال وكل ذلك للتعرف على الدوافع والمؤثرات التي حفزت على بروز الظاهرة الإسلامية على مسرح الحياة الاجتماعية الجزائري.

أما الفصلان الرابع والخامس: وهما على التوالي موسومان بـ«الحركة الإسلامية الجزائرية: إرهاصات النشأة، وسياقات التشكل»، و«الحركة الإسلامية الجزائرية: الجماعات الرئيسية، حدود الاقتراب والافتراق»، فهما الفصلان المركزيان في الدراسة؛ حاولنا فيهما -بما أتيح لنا من وثائق وشهادات ومراجع- تتبع البدايات الأولى للحركة الإسلامية ومجالات نشاطها وطرق ووسائل عملها وكذا مراحل تشكلها منذ 1962 إلى بدايات الثمانينيات، وهو ما كان مناصباً للبحث في الفصل الرابع، بينما تتبعنا في الفصل الخامس الجماعات الرئيسية الثلاث المشكلة لجسم الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي جماعة البناء الحضاري، وجماعة الشرق أو الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين، وقد حاولنا

قدر المستطاع-أيضا- تتبع البدايات الأولى لهذه الجماعات وأهمروادها وأفكارها ومصادر تلقيها، كما حاولنا إبراز بعض نقاط الاشتراك والافتراق بينها. أما الفصل السادس والأخير فقد حاولنا فيه-قدر الإمكان- تحليل جانب من البناء الفكري والأيدولوجي للحركة الإسلامية الجزائرية. ونظرا لقلّة ما وقفنا عليه مما هو متوفر من المادة النظرية والمنتج الفكري والأيدولوجي الذين من الممكن الاشتغال عليها لإبراز بعض إسهامات الحركة الإسلامية في الجزائر حول بعض القضايا المطروحة في الساحة الإسلامية الجزائرية خلال الفترة 1962-1982 فقد لجأنا إلى الاستعانة بما توفر لنا من تلك المادة. وتركز ذلك بالخصوص على تحليل محتوى مجلة التهذيب الإسلامي، وعلى قراءة في بعض إسهامات الشيخ عبد اللطيف سلطاني كواحد من أعلام هذه الحركة في تلك الفترة.

في الأخير ينبغي أن ننبه إلى أن إعدادنا لهذا البحث لم يمر من دون الوقوع تحت طائلة بعض الإكراهات والعوائق والصعوبات نذكر من بينها:

- عائق الحصول على مصادر (وثائق) مكتوبة: من أكبر العوائق التي اعترضتنا في بحثنا هذا عائق الحصول على مصادر مكتوبة يمكن بالرجوع إليها التعرف إلى الأفكار الكبرى التي تمثلتها الحركة الإسلامية في الجزائر في الفترة بين 1962-1982 بمختلف تنظيماتها واتجاهاتها، وبالتالي الكشف عن أبعاد أيديولوجيتها ومذاهبها اتجاه بعض القضايا والمشكلات ذات الصلة بالمرحلة التاريخية مجال الدراسة. ونقصد بالمصادر المكتوبة: الكراسات الحركية أو المطبوعات والرسائل... وهو ما لم نعثر عليه إلا نادرا، بل وحتى ما عثرنا عليه كان ناقصا من أحد الوجوه. فمجلة التهذيب الإسلامي التي كانت تصدرها جمعية القيم لم نتحصل على كل أعدادها رغم ما بذلناه من جهد في هذا الاتجاه، سواء على مستوى مكتبة الجزائر أو الأرشيف الوطني، أو بعض المكتبات الجامعية الأخرى، وما تحصلنا عليه من أعداد كان قد سلّم لنا بعضه الأستاذ عمار طالبي، والباقي تحصلنا عليه-بوساطة منه- من مقر نادي الترقّي، وقد كانت الأعداد الأخيرة -للإشارة- في وضعية جد مؤسفة وتعماني الإهمال.

أما مجلة ماذا أعرف عن الإسلام الصادرة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية- والتي كنا نود إنجاز تحليل لمحتواها- فرغم بحثنا المكثف إلا أننا لم نعثر إلا على عدد

واحد منها أو عديدين من مجموع يقترب من خمسة عشر عدداً، فالبعض منها كما قيل لنا تم سحبها- لأسباب نجهلها- من مكتبة جامعة الجزائر. ومن اتصلنا بهم ممن يمكن أن يتوفروا على أعداد منها أجابونا بالسلب. وهو ما حتم علينا في الأخير التفكير في استراتيجية بحثية جديدة لتغطية الشق الثاني من البحث والمتعلق بأيدولوجية الحركة الإسلامية الجزائرية.

- عائق القبول بإجراء المقابلة: لتغطية النقص المسجل على مستوى الكلمة المطبوعة لجأنا إلى استخدام أسلوب آخر هو الكلمة المسموعة عبر أداة المقابلة. وطبعاً لم يكن إجراء هذه المقابلات- على قلتها- في المتناول، فالموضوع المبحوث ليس بالموضوع السهل الذي يلقي الترحيب من الجميع، وخاصة بعدما خبره مجتمعنا في السنوات الماضية من تجربة مؤلمة كان للحركة الإسلامية بعض المسؤولية فيها، لذلك بقي التحسس اتجاه كل ما يمت بصلة إلى هذا الموضوع قائماً. وقد سجلنا ذلك حتى عند بعض من استجوبناهم؛ إذ عندما تحاول مناقشة بعض القضايا ذات الصلة به يقال لك إن الوقت مازال لم يحن بعد، وتسمع اللازمة التالية تتكرر: الأحداث التاريخية لا تدرس إلا بعد أن يمر عليها 50 سنة كما يقول المؤرخون.

وان كنا سجلنا تعاوناً كبيراً من بعض هؤلاء، إلا أن بعضهم لم يكن سهل المراس، فقد اضطررنا في العديد من المرات إلى استخدام الوسائط لأجل الظفر بمقابلة أو لقاء، وكما حضرنا لمواعيد جرى الاتفاق عليها مسبقاً باليوم والساعة ونتنقل لأجل عقدها لكنها تلفى في آخر لحظة بسبب هذا المبرر أو ذاك. كما أن هناك من المبحوثين من اتصلنا بهم لعدد المرات وأجابونا بالإيجاب ووعدونا بالتعاون، لكن شيئاً من ذلك لم يحدث رغم أننا بقينا نتواصل معهم، ونذكرهم في كل مرة ولكن من دون نتيجة. وقد فوّت علينا عدم تعاونهم- لأسباب لا نعرفها- كثيراً من المعلومات والبيانات الثرة التي لو توفرت لنا لكان البحث قد تعمق أكثر في جملة من مباحثه وعناوينه.

- عائق دقة وصدقية المعلومة: بمعنى أن بعض من أنجزنا معهم المقابلات إما يحجمون عن الإجابة عن بعض الأسئلة التي نوجهها نظراً لحساسيتها بالنسبة إليهم، أو أنها تتعلق بملاحظات وظروف يرون أنه لم يحن الوقت بعد للحديث عنها، أو تقصيلها، وبخاصة ما تعلق منها بذكر أسماء بعض الفاعلين الإسلاميين؛ حيث كثيراً ما طلب منا عدم ذكر اسم

الشخص في البحث، هذا في حالة ما إذا صرح لنا باسمه. كما أن عديد الأسئلة المقدمة في هذا الصدد لم يتم الإجابة عليها رغم أننا أعددنا دليلا مفصلا لكل مقابلة نلتقي فيها مع المستجوبين؛ بحيث بقيت كثير من مناطق الظل أو علامات الاستفهام عن بعض القضايا التي حاولنا الإلماع إليها قائمة، وهو ما يمكن الوقوف عليه في جوانب البحث، وخاصة فيما تعلق منها بالحركات الثلاث كبؤرة للدراسة.

إضافة إلى ما سبق هناك عائق آخر هو عائق صدقية المعلومة، فتظنرا لتباعد الأحداث ومرور فترة زمنية معتبرة عليها والاعتماد على الذاكرة يجيبنا بعض المبحوثين عن الأسئلة لكن أحيانا يتراجع المبحوث لسبب أو لآخر تارة بدعوى عدم تأكده الصريح من المعلومة التي يدلي بها، وتارة بالإحجام عن ذكرها لهذا الاعتبار أو ذاك.

في الأخير نسجل أن طموحنا ونحن بصدد إنجاز هذا البحث كان أكبر، وأملنا كان أوسع لإنجازه بأفضل مما هو عليه الآن وعلى هذه الصورة، لكن الإكراهات السابقة وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره قد حال دون ذلك. على أننا نطمح في دراسات لاحقة إلى استكمال البحث في موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر بعد 1982، لأن هذه الدراسة التي أنجزناها تدخل في سياق مشروع أكبر نطمح إلى تحقيقه مستقبلا. مشروع يعيد رسم وتشكيل صورة هذه الحركة مثلما فعله قبل ذلك المؤرخ أبو القاسم سعد الله في دراساته حول الحركة الوطنية الجزائرية قبل 1954. فالحركة الإسلامية في الجزائر هي فاعل من الفواعل المؤثرة في مستوى التاريخ الجزائري المعاصر، وينبغي أن تحظى-مثل غيرها من الفواعل- بالاهتمام والبحث، وذلك ما نحاوله وندعو إليه.

الفصل الأول

موضوع الدراسة: التأسيس المنهجي

مشكلة الدراسة

شهد المجتمع الجزائري مثل غيره من المجتمعات الإسلامية منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود ظاهرة مهمة وشديدة التعقيد كان لها حضور فاعل وتغلغل معتبر بين مختلف شرائح هذا المجتمع وفئاته الاجتماعية، وتأثيرها الواضح في عديد جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسة.

إنها ظاهرة الحركة الإسلامية؛ فقد برزت هذه الأخيرة كظاهرة اجتماعية وثقافية وسياسية تجسدت مظاهرها في العديد من الصور: في الممارسات الواسعة الفردية والجماعية للشعائر الدينية؛ وفي العودة المكثفة لشرائع وفئات عريضة من الناس إلى الدين؛ وفي زيادة كم المساجد والمصليات والمراكز الدينية؛ والعودة الملحوظة لقيم ورموز وتصورات وأنماط من السلوك الديني كان الكثيرون يتصورون أنها قد ولت إلى غير رجعة، لِمَا استقر لديهم من أن الدين والقضايا ذات الصلة به أصبحت شيئاً من الماضي. وأن الابتكارات الظاهرة للعلم والتكنولوجيا، وأنماط الحياة الجديدة المنبثقة عنها قد ذهبت بها لتصبح شيئاً من التاريخ. كما برزت هذه الأخيرة-أيضاً- في أنماط جديدة من السلوك لم تكن مألوفة لدى الشرائح التقليدية أو الفئات المسنة، مما حدى ببعضهم إلى اتهام المنتمين إليها والمتعاطفين معها بأنهم مبتدعون دين جديد (ارتداء الحجاب بدل الحايك، الطريقة غير الاعتيادية في الوقوف والجلوس أثناء الصلاة (القبض بدل السدل، جلسة الاستراحة) بعض الممارسات الدينية الأخرى التي لم يتعود عليها عامة الناس في الجزائر قبل هذه المرحلة).

وازداد حضور هذه الأخيرة (الحركة الإسلامية) وتأثيرها الملحوظ بعد ولوجها مجال العمل الحزبي السياسي ومجال العمل النقابي والمطلبي، وبالأخص بعدما دخلت الجزائر مرحلة الانفتاح السياسي والتعددية الحزبية التي أثمرها الضغط والاحتجاج الشعبي في أكتوبر 1988؛ حيث عرفت الحركة الإسلامية بداية خروجها من دائرة العمل السري إلى دائرة العمل الجماهيري العلني. واتسع نطاق نشاطها متجاوزاً حقل العمل الوعظي والدعوي الشعبي إلى حقل العمل السياسي الرسمي، فأنشأت لها واجهات للعمل الجمعي الاجتماعي والثقافي (الإرشاد والإصلاح، النهضة...) وواجهات للعمل السياسي الحزبي (الجهة

الإسلامية للإنقاذ، حركة حماس، حركة النهضة الإسلامية...).

إلا أن المثير للانتباه هو أن العديد من المراقبين والدارسين للظاهرة الإسلامية في الجزائر، ومنها ظاهرة الحركات الإسلامية انصرفوا تحت وطأة ما عاجلهم من بروز طفري ومتلاحق لهذه الأطر الرسمية الحزبية والجمعية الرافعة للشعار الإسلامي، إلى الاهتمام بالبعد الحاضر لهذه الظاهرة كأنما هي وليدة مرحلة ما بعد 1988، ووليدة الاحتجاج الشعبي المتفجر تحت ضغط مفاعيل الأزمة الاقتصادية والمالية التي مست الجزائر بدءاً من منتصف الثمانينيات. لذلك راح الكثير من الدارسين يركزون جهودهم البحثية على هذه المرحلة غير ملتفتين إلى أن هذه الحركة الاجتماعية التي ظهرت بقوة مكتسحة الشوارع والساحات بمسيرات احتجاجية، وأعمال استعراضية؛ ومحركة لكثك جماهيرية ضخمة في العديد من المناسبات؛ ثم أخيراً عندما حظيت بأغلبية انتخابية كادت تغير المشهد السياسي الجزائري لولا تدخل الجيش عشية 1992 وسيطرته على الساحة السياسية إلى حين. أمام هذا الظهور الطافر للحركة الإسلامية واكتساحها في سنوات قليلة (من 1988 إلى 1992) للعديد من المجالات والمؤسسات، طرح البعض عديد التساؤلات حول من يكون هؤلاء الإسلاميون؟.

وإذا كان البعض قد شغله-وهو يجيب عن هذا السؤال- المثال والأنموذج الإسلامي الجزائري وهو يتفاعل مع المعطى السياسي، ويدخل الانتخابات، ويشارك في العمل النقابي والجمعي، ويناضل عبر العمل الصحفي، ويستخدم أساليب الضغط والمطالبة والمغالبة السياسية. ثم شغله المثال الجزائري وهو ينزلق ويتورط تدريجياً في العنف في زحمة رد فعله الدفاعي على التدخل السياسي للمؤسسة العسكرية والفائها للمسار الإنتخابي. ثم وهو ينتقل (أي الحركة الإسلامية الجزائرية، أو على الأقل بعض أجنحتها) سريعاً في مسار العمل المسلح الذي تكثف وتوسع ليأخذ شكل حرب أهلية كادت تقضي على الدولة والمجتمع⁽¹⁾. إذا كان البعض قد شغله كل ذلك فإن قلة من هؤلاء من اهتم بالبحث بعمق في أصول هؤلاء

(1) في دراستهم للحدث الجزائري بعد إلغاء المسار الانتخابي مال العديد من الباحثين إلى اعتبار ما حصل في الجزائر بعد 1992 حرباً أهلية بكل ما تحمله هذا المفهوم من معنى، انظر في ذلك مثلاً: لويس مارتيناز، الحرب الأهلية في الجزائر، ترجمة: محمد يحياتن (الجزائر: منشورات مرسى، دت)، والكتاب للإشارة مستل من أطروحة للدكتوراة في العلوم السياسية أشرف عليها جيل كييل وصدر في كتاب بالفرنسية سنة 1998.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الإسلاميين، وفي الجذور التاريخية لحركاتهم، وفي طبيعة مشاريعهم وخلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، وحول أهم اتجاهاتهم وأبرز قياداتهم.

لذلك عادة ما نجد تغطية موسعة للفترة التي تحولت فيها الحركة الإسلامية الجزائرية إلى لاعب مهم على مسرح الحياة السياسية الجزائرية، وبالأخص بعد 1988 أو قبل ذلك بقليل. كأنما هذه الحركة هي وليدت ظرفية تاريخية ترجع إلى مرحلة الانفتاح السياسي، دون أن تكون لها سوابق في تاريخ الجزائر الحديثة ترند بها ليس إلى مرحلة ما بعد 1988 أو مرحلة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد فحسب، بل إلى مرحلة ما بعد الاستقلال، وربما إلى مرحلة سابقة عليها بكثير؛ أي إلى مرحلة التواجد الاستعماري الفرنسي.

إنه فيما يتعلق بالحركة الإسلامية في الجزائر يمكن اعتبار الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982 أي من بداية الاستقلال إلى بداية الثمانينيات وهي الفترة التي تركز عليها هذه الدراسة- فترة معتمدة من جهة الدراسات التاريخية والسوسيولوجية التي تناولت الحركة الإسلامية الجزائرية بالبحث والدراسة.

وإذا كانت الفترة السابقة على مرحلة الاستقلال قد عرفت أول وجود منظم لهذه الحركة ممثلا في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أو ما يمكن أن نسميه بأسلاف الحركة الإسلامية الجزائرية. فإن ما فرض انبثاق هذه الحركة في ذلك الوقت بالذات، وبشكلها الجماعي المنظم، هو طبيعة تلك المرحلة التاريخية من عمر المجتمع الجزائري. وهي-مثلما هو معلوم- مرحلة الصراع مع المشروع الاستعماري الفرنسي الذي وصل إلى مرحلة متقدمة من محاولة بتر الكيان الجزائري عن إطاره الحضاري العربي الإسلامي والحاقه بالكيان الثقافي والحضاري الغربي. بعد أن تمت له عملية إحكام قبضته الاقتصادية والإدارية والسياسية من خلال سياسة ممنهجة ومركزة من التفكير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي التي استمرت منذ 1830 إلى منتصف القرن العشرين.

مثلت جهود الحركة الإصلاحية بعامة وجهود جمعية العلماء المسلمين بخاصة رد الفعل الثقافي المنظم اتجاه المشروع الاستعماري، واستمرت -برغم ما جابهها من إكراهات، وما نالها من التضيق والمنع- في الدفاع عن مكونات ومقومات الهوية الجزائرية ممثلة في ثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني» إلى حين اندلاع الثورة

التحريرية؛ حيث اندمجت الجمعية ضمن جبهة التحرير الوطني إلى جانب القوى الوطنية، ومختلف أجنحة وتيارات الحركة الوطنية الموروثة عن مرحلة المقاومة السياسية قبل 1954 تجاوبا في ذلك مع مقتضيات المرحلة الجديدة من الصراع مع النظام الاستعماري.

لقد شكّلت المرحلة السابقة على 1962 -برغم ما اعتورها من الحزازات والخلافات- مرحلة التوحد والنضال المشترك. لكن مرحلة الاستقلال وإعادة البناء الوطني أفرزت واقعا جديدا كانت بعض ملامحه السياسية والفكرية قد بدأت تتشكل وتتبلور في أخريات أيام الجزائر مع الاستعمار الفرنسي، عندما طرحت للنقاش مسائل متعلقة بشروط وآليات المرور والانتقال إلى مرحلة بناء الدولة الوطنية. عندها دخلت مختلف مكونات الحركة الوطنية الجزائرية بزعاماتها وفصائلها وحساسياتها السياسية والأيدولوجية في مرحلة جديدة للعب دور على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جزائر الاستقلال.

ولأن انتقال السلطة لم يتم وفق آليات التداول الديمقراطي، ولم يكن يحظى بإجماع الجميع؛ إذ كان الحسم لصالح الطرف الأقوى عسبة، فقد دشنت هذه اللحظة الانتقالية بداية مرحلة جديدة. أهم ما ميزها هو الخلاف والصراع على جملة من القضايا كان من بينها مسألة الاختيارات الكبرى للدولة الجزائرية، وطبيعة وشكل المجتمع المزمع بناؤه وتشكيله.

وإذا كانت هذه الفترة (1962-1982) تعتبر من زاوية معينة فترة إعادة البناء الوطني، ووضع أسس الدولة الوطنية بعدما لحقها من التغيب طيلة 130 سنة من الحكم الاستعماري؛ وفترة إعادة تشكيل وتأهيل مؤسساتها القاعدية الإدارية والاقتصادية والمدنية والعسكرية. وإذا كانت هذه الفترة أيضا فترة الاستفراد بالحكم في ظل نظام الحزب الواحد، وفترة القهر السياسي وأحادية الرؤية في المجال الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، فإنها في المقابل تعد فترة خصبة لجهة ما برز فيها من المعارضات السياسية والثقافية وحتى المسلحة؛ حيث كانت فترة مقاومة ودفع لجهة التعبير عن مواقف مخالفة لتوجهات السلطة واختياراتها إزاء كثير من المسائل والقضايا، وعلى رأسها المسألة الثقافية واللغوية ومسألة الحرية السياسية. فقد شهدت الجزائر حركية معارضية من عديد الفاعلين الثقافيين والسياسيين. ويمكن الحديث في هذا الصدد عن المعارضات السياسية التي دشنها بعض

الآباء المؤسسين للثورة ضد النظامين البنلي ثم البومديني، وعلى رأسها معارضة بوضياف، وكريم بلقاسم، ومحمد خيضر، وحسين آيت أحمد، ثم معارضة الشيخ البشير الإبراهيمي.

وإذا كانت هذه المعارضات قد اكتست طابع رد الفعل المباشر بالتصريح المضاد (الإبراهيمي...) أو النشاط السياسي المعارض (بوضياف، خيضر، كريم بلقاسم...) أو حتى إعلان العصيان والتمرد (آيت أحمد، شعباني، الزبيري...)، فإن قوة جهاز الدولة-الجيش-الحزب قد قضى على كل هذه المعارضات، وألجأ غيرها إلى البحث عن أساليب أخرى للعمل والنضال.

ذلك ما لجأت إليه بعض الفعاليات الثقافية والدينية الجزائرية عندما اختار بعضها النشاط الثقافي والديني العلني في حدود لا تثير النظام السياسي، ولا تتعارض مع طموحاته واختياراته الكبرى. ولكن حرص هذا الأخير على الهيمنة على كل المجالات المتاحة وعلو صوته على كل الأصوات الأخرى لم يترك فضاء النشاط متاحا حتى أمام هذه الفعاليات.

وأمام المضي في مشروع بناء الدولة الوطنية تبعا للرؤية التي تبنتها سلطة ما بعد الاستقلال، وأمام ما برز بأنه توظيف للرموز الوطنية في سياق مساجلات الصراع على الحكم بحثا عن تعضيد الشرعية المنقوصة، وأمام محاربة كل تعبير حر عن الإسلام، يختلف عن ما تتبناه الأيديولوجيا الرسمية في هذا الشأن، بدأت تتكون أولى الجهود المناجزة للنظام في هذا الصدد.

إنه إذا كانت الحركة الإسلامية قد عرفت أول وجود منظم لها مع جمعية العلماء-وهو ما نبهنا إليه سابقا- وشكلت بذلك رد فعل ثقافي ضد مشروع استعماري احتوائي، فإن وجود هذه الأخيرة (أي الحركة الإسلامية) وطرق نشاطها ونضالها ارتبط بشكل كلي في هذه المرحلة (مرحلة ما بعد الاستقلال) بتجربة الدولة الوطنية، وبطريقة نخبتها الحاكمة في ممارسة السلطة، وفي أسلوبها في التعامل مع مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لقد وضعت الجمعية كهيكل منظم موضع المنع، وامتصت بعض فعاليتها ضمن أجهزة الدولة الوليدة. وحاولت النخبة الحاكمة بمختلف أساليبها إدماج وظيفة الجمعية

ضمن وظائف الدولة، مستخدمة في ذلك أساليب الجذب و/أو الإكراه. غير أن سير النظام الجزائري في هذه المرحلة باتجاه اعتناق بعض الخيارات والتوجهات، وخاصة في الميدان الأيديولوجي والثقافي حفز أسباب الاحتجاج للبروز، وبالأخص على موقفه من الإسلام، وعلى سياساته الدينية والثقافية.

أمام هذه المستجدات برز الإسلام كمنصر في معادلة الشد والجذب، وعاملاً للاختلاف بين نخب سياسية وثقافية تتدافع لجهة انتصار هذا الطرح أو ذاك. ورغم محاولات النخبة الحاكمة الظهور بمظهر من يتبنى الموقف الوسط إلا أن الأمر على الأرض كان يسير باتجاه تشكل وتبلور رد فعل إسلامي أخذ أشكالاً متعددة تنوعت بين الشجب، والرفض العلني، إلى العمل الحركي السري.

ضمن هذا السياق بدأت نخب من الشباب المثقف هنا وهناك تتجمع وتنظم لتنهض بعمل يعطي لمقومات الهوية الوطنية وعلى رأسها العربية والإسلام مداها من التثمين والاهتمام، واصله بذلك جهدها بجهد كان قد سبقها في مرحلة ما قبل الاستقلال هو جهد جمعية العلماء.

لكن إذا كانت تجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد انطلقت في جهدها موظفة الإسلام كعامل أساسي في معادلة الصراع مع الاستعمار، ومتوسلة في ذلك بالعديد من الوسائل التي تتسجم مع طبيعة ومقتضيات تلك المرحلة. فإن «النخب الإسلامية الجديدة» التي ورثت هي الأخرى الحقل (العمل النضالي) والهدف (ترقية الإسلام وإدماجه في مختلف جوانب الحياة) تختلف عن النخبة الإصلاحية اختلافا نوعيا سواء في طرق التفكير، أو التنظيم، أو النضال والحركة لسبب أساسي هو اختلاف طبيعة الظروف التاريخية، ونوع التحديات المفروضة.

فإذا كان الخصم بالأمس هو النظام الاستعماري ومعارضته ناشئة أصلا من اعتدائه على الأرض وعلى الدين والقيم.. فإن الخصم اليوم هو النخب «العلمانية واليسارية» المتنفذة؛ التي أصبحت -بعد أن توج الكفاح الوطني بالانتصار السياسي على الاستعمار- وريثة له. وغدت أفضل من يضمن استمرارية هيمنته اللغوية والثقافية حينما عبرت عن مجال القومية والإنية باستخدام مفردات مستمدة من الشفرات والدلالات الغربية كما

أوضح ذلك فرانسوا بورغا⁽¹⁾.

إذاً ستشهد الفترة التي أعقبت الاستقلال مباشرة بداية ارتسام الملامح الأولى لحركة إسلامية هي في طريق النشأة والظهور، وستظل السنوات اللاحقة من فترة حكم الرئيس ابن بلة وخاصة من فترة حكم الرئيس بومدين فترة نمو وإيناع وتوسع لهذه الحركة. وسوف يمتد نشاطها لينتقل من مجرد عمل تلقائي إلى عمل جماعي ما انفك يكتسي طابع التنظيم والتأسيس حتى تحول إلى تيار شعبي ضخم عندما تبلغ هذه الأخيرة عقد الثمانينيات والتسعينيات.

وإذا كان أنصار المستقبل بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ كما يقول بورغا قد بقوا منحصرين مدة طويلة في إطار السرية لا يخرجهم منها إلا الأضواء التي تسلطها عليهم الأنباء المتعلقة بالأحداث القانونية، فإنه بوسعنا اليوم أن نتساءل عن هؤلاء وأن نسلط على تلك الفترة المعتمدة من تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة ضوء البحث العلمي على اعتبار أن هذا التاريخ هو جزء من تاريخ المجتمع الجزائري المعاصر يحتاج إلى الحفر حوله وتعريفه لفهم بعض فصوله.

إن البحث في جذور الحركة الإسلامية الجزائرية خلال الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982 يكشف لنا عن الكيفية التي طرحت بها شرائح معينة من نخب المجتمع الجزائري في تلك المرحلة بعض القضايا الأساسية للمجتمع، ومنها قضية الهوية، والموقف من الإسلام، والاختيارات الكبرى لدولة الاستقلال.

إن البحث في الجذور التاريخية للحركة الإسلامية في الجزائر -باعتبارها عاملاً فاعلاً وأساسياً في ساحة المجتمع الجزائري- سيوقفنا على الظروف التي تشكلت فيها هذه الأخيرة، وكذا على الأسباب والدواعي التي أدت إلى بروزها وتطورها كأحد عناصر التغيير الاجتماعي الذي عرفه المجتمع الجزائري طيلة عقود ما بعد الاستقلال والعقدين الأخيرين منها خاصة.

كما أن الوقوف على الخلفيات الفكرية والأيدولوجية التي استمدت منها هذه الحركة

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ط2 (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001)، ص 81.

مبررات وجودها واستمرارها وطرق نشاطها سيصبح لنا فهم كثير من ممارساتها وتوجهاتها الراهنة. على أن كل ذلك سيقودنا في نهاية المطاف إلى فهم كلي وأعمق لما يحدث اليوم في مجتمعنا.

وابتداء على ما سبق فإن إشكالية دراستنا ستمحور حول محاولة الإجابة عن التساؤلات المركزية الآتية:

1- ما هي الظروف التاريخية التي تولدت فيها الحركة الإسلامية في الجزائر؟ وما هي السياقات التي تشكلت فيها؟

2- هل ولدت الحركة الإسلامية في الجزائر كردة فعل على واقع سياسي واجتماعي وثقافي لدولة ما بعد الاستقلال؟ أم هي استئناف لجهود سبقتها في التاريخ الجزائري؟

3- هل جاء ظهور الحركة الإسلامية، كرد فعل على الخيار الإيديولوجي الاشتراكي، واعتباره مذهباً غريباً عن الإسلام؟

4- ما هي العوامل المباشرة التي ساعدت على نشوء الحركة الإسلامية كتيار يشتمل على حد أدنى من التنظيم؟

5- هل كانت في انبثاقها الأول متميزة في بنائها وتركيبتها، أم حاكت نظيراتها في العالم الإسلامي؟ أو بشكل آخر هل الحركة الإسلامية الجزائرية تعكس نظيرتها المشرقية؟ أم إن هناك أوجها للتمييز؟ وإذا كانت هناك أوجه للتمييز فما هي؟ تنظيمية وحركية، أم فكرية؟

6- إذا كانت تنظيمية فمتى بدأ هذا التنوع التنظيمي في مستوى هذه الحركة؟

7- ما هي المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في الجزائر؟

8- ما هي الخلفيات الأيديولوجية التي استندت إليها، ولماذا؟

9- من هم هؤلاء الذين أسسوا للحركة الإسلامية في الجزائر؟

10- ما هي الأصول الثقافية التي ينحدر منها روادها الأوائل؟

11- ما هي طبيعة تكوينهم؟

- 12- ما هي خلفياتهم اللغوية؟ معربون؟ أم مفرنسون؟ مزدوجو أم متعددو اللغة؟
 - 13- لمن كانوا يقرأون؟
 - 14- بمن تأثروا من الكتاب والمفكرين؟
 - 15- ما هي آليات عملهم وطرق تحركهم خلال تلك الفترة؟
 - 16- هل هي حركة أم حركات؟ وإذا كانت كذلك فما هي الاختلافات الفكرية والأيدولوجية بينها؟
- ذلك ما سيكون مناطا للبحث والمساءلة في دراستنا هذه.

أهمية الدراسة

تتبع أهمية هذه الدراسة من عدة اعتبارات يمكن أن نختصرها في ما يلي:

- 1- إنه - في حدود اطلاع الباحث وعلمه - لا توجد دراسات سابقة تناولت هذا الموضوع وبالكيفية التي عرضنا لها، ولكن هذا لا يمنع من وجود بعض الدراسات التي تناولت بعض جوانبه والتي حاولنا توظيفها والاستفادة منها قدر المستطاع في دراستنا هذه.
- 2- إن هذه الدراسة ستعتمد على منهجية تقوم على أساس المزاوجة والجمع بين الكتابات النظرية التي تناولت الموضوع وكذا الشهادات الحية للرواد الذين أسسوا لهذه الحركة بمختلف تنوعاتها الفكرية والتنظيمية وفق التحديد الذي قدمناه لمفهوم الحركة الإسلامية، وذلك اقتناعا منا أن هذا المدخل من شأنه أن يعزز جوانب الدراسة ويقود إلى نتائج أكثر دقة وشمولا.
- 3- إن هذه الدراسة تسهم في بناء قاعدة معلومات عن ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر من خلال المصادر التي توفرت لها (مكتوبة وشفهية) وهو ما يمكن أن يسهم في تدعيم دراسات مستقبلية حول جوانب أخرى من الموضوع. وهو ما من شأنه أيضا أن يعزز عملية التراكم العلمي لمكتبة الدراسات التي تعنى بمثل هذه الموضوعات.
- 4- تبدو أهمية الاهتمام بالحركة الإسلامية بحثا ودراسة نظرا لأنها ذات تأثير

عميق في طبقات وشرائح اجتماعية عريضة، وأصبحت هذه الحقيقة في العقدين الأخيرين من تاريخ المجتمع الجزائري واضحة (سواء من حيث التأثير الفكري أم السياسي)، على خلاف بعض التيارات الحركية والأيدولوجية الأخرى التي لم يتح لها ذلك. فأصبح فهم بعض قضايا المجتمع متعلقاً أساساً بفهم القوى التي تؤثر فيه والتي منها على الخصوص الحركة الإسلامية.

أهداف الدراسة

يمكن أن نحدد جملة من الأهداف التي تسعى هذه الدراسة إلى تحقيقها:

1- رصد الظروف التي أسهمت في انبثاق الحركة الإسلامية في الجزائر وتحديد السياقات التي تشكلت فيها. وهنا نتطرح جملة من الطروحات تحاول كلها إعطاء تفسير لذلك، فمنها ما يؤكد على العامل الثقافي ومنها ما يؤكد على العامل السياسي... وستحاول الدراسة مناقشة هذه الطروحات والكشف عن مدى صحتها.

2- إن التركيبة التنظيمية المشاهدة اليوم في الحقل السياسي تكشف عن تنوع يمكن أن يكون له ارتداد في التاريخ، بمعنى أن هنا كموامل مباشرة ساعدت على نشوء الحركة الإسلامية كتيار يشتمل على حد معين من التنظيم، لذلك ستحاول الدراسة رصد وتتبع أبرز اتجاهات الحركة الإسلامية والكشف عن الخلفيات الأيدولوجية التي استندت إليها.

3- محاولة تدعيم المكتبة الجزائرية بعمل علمي موثق حول موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية يسد بعض النقص الملاحظ حول هذا الموضوع الحساس وخاصة في الفترة المختارة كمجال زمني للدراسة أي للفترة الممتدة بين 1962-1982.

أسباب ودواعي اختيار موضوع الدراسة

يقول أحد المفكرين «لست كاتباً بالمعنى المهني الذي صاحبه يبحث عن الموضوع ليخرجه للناس ولكنني أشعر بواقع من حولي فيدفعني لإخراجه للناس»، وعلى هذا الأساس فإن الذي دعانا إلى ولوج عالم هذا الموضوع ومحاولة بلورته في شكل دراسة علمية أكاديمية عدة أسباب نذكر من بينها:

1- الواقع الدولي الذي أصبح يركز كثيرا- خاصة في العقد الأخير من القرن العشرين المنصرم وبداية هذه الألفية الجديدة- على القوى الدولية الناشئة في ساحة العالم الجديد وفي مقدمتها ما يصطلح عليه اليوم بالخطر الأخضر أو الرابطة الكونفوشيوسية- الإسلامية بتعبير صامويل هنتنغتون تلك التي ستناجز الغرب على الصدارة العالمية في الآفاق المستقبلية. هذه القوى التي تعتبر الحركات الإسلامية أو الأصولية المغذي الأساسي لها في رأي كثير من منظري القرن الحادي والعشرين. ولعل مما ضاعف الاهتمام بهذه الحركات بشكل يثير الانتباه الصدمة التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر أيلول/سبتمبر الماضي. غير أننا نشير إلى أن اختيارنا البحث في هذا الموضوع ليس من قبيل الموضة أو التقليد بقدر ما هو نوع من السلوك الواعي الذي ينبغي فهم واستيعاب ما هو حاصل عبر جهد فكري وعلمي يميز بين الصحيح والسقيم لما يطرح يوميا من مستجدات في ساحة الأفكار، من خلال التعمق في فهم أسباب هذه الظواهر وجذورها بدل التركيز على تمظهراتها ونتائجها.

2- الواقع المحلي الذي عايشه المجتمع الجزائري طيلة عشرينيتين من الزمن- ولا يزال- والذي كانت أهم ميزة فيه الانتشار والتوسع الذي عرفته الحركة الإسلامية وانفتاحها على المجتمع واستقطابها لشرائح واسعة ومتنوعة منه لصالح أفكارها وطروحاتها. لقد ساهمت في صناعة تاريخ هذا المجتمع وأثرت في مجرياته إيجابا وسلبا في ميدان العمل الاجتماعي والثقافي والسياسي، وفي ميدان العمل المسلح الذي أهدر كثيرا من طاقات الحركة والدولة والمجتمع... وقادها كلها جميعا إلى التآكل والاهتلاك الذاتي الذي ضاعف من مديونيته الحضارية.

إن واقعا هذه حاله لجدير بالدراسة والتحليل والتفكيك قصد الإجابة عن الكثير من التساؤلات، ولن يتأتى ذلك إلا بدراسات علمية رصينة للأطراف الفاعلة التي ساهمت في توليد هذا الواقع وصناعته... وبحثنا حول الحركة الإسلامية في الجزائر يتموضع في جانب منه ضمن هذا السياق.

3- كثيرا ما نختلف وتتناقض وجهات نظرنا عند تشخيصنا لبعض مشكلات المجتمع ولبعض جوانبه حيث تسود النظرة التعميمية و/أو التذيرية (Atomisme) و/

أو التشاؤمية السلبية و/أو التفاضلية... وتغيب في خضم ذلك النظرة المتوازنة التي تعطي للظواهر والمشكلات حقها دونما إفراط أو تفريط، فينعكس ذلك على طرق تعاملنا معها مما قد يفوت على المجتمع كثيرا من فرص التقدم إلى الأمام-في عالم متسارع- ويتسبب في هدر إمكانياته.

إن كثيرا من الأدبيات حول الحركة الإسلامية لا تتجاوز الأفكار العامة والشائعة ولا تطمح إلى تقديم تحليلات تحيط بالأوضاع والظواهر في كليتها وتعطي جوابا علميا للظاهرة المدروسة، بل إنها كثيرا ما تتبنى التفسيرات الجزئية والمبتسرة، وبعض ذلك ناتج -في رأينا- من عدم توجهنا إلى مثل هذه الدراسات التي تدع الحقائق تتكلم عن ذاتها وتقدم نفسها. وقد كان هذا حافزا لنا لخوض هذه التجربة عساها تحل جانبا من هذا الإشكال، أي ما يتعلق بالصورة التي نحملها في وعينا عن الحركة الإسلامية.

مفاهيم الدراسة

تتمحور الدراسة حول المفاهيم المركزية الآتية: الجذور التاريخية، والأيدولوجية، الحركة الإسلامية.

5. 1- الجذور التاريخية: يتشكل هذا المفهوم من كلمتين: جذر، وتاريخ، أما الجذر فهو في اللغة العربية مفرد جذور، وجذر كل شيء أصله⁽¹⁾، أما التاريخ فهي كلمة تحمل دلالات متعددة. تأتي كلمة تاريخ وتاريخ وتواريخ في اللغة العربية بمعنى الإعلام بالوقت، يقول الجوهري «التاريخ تعريف الوقت والتورخ مثله، يقال: أرخت وورّخت...»⁽²⁾، واختلف حول كون اللفظ عربي أم فارسي غير أن Gibb أكد: «أن لفظ التاريخ إنما هو عربي بمعنى العد أو الحساب أو التوقيت أي تحديد الوقت وتحديد الشهر»⁽³⁾. فهذه اللفظة «تاريخ» تطلق

(1) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، قاموس عربي، ضبط وتحريرو: مصطفى ديب البغا، ط 4 (الجزائر: دار الهدى، 1990)، ص 71.

(2) محمد بيومي مهران، التاريخ والتأريخ، (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1992)، ص 03.

(3) هـ، جب، علم التاريخ. ترجمة: إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، ط 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، ص 27.

على: الماضي البشري، فكل ما يحصل ويقع من الظواهر الإنسانية يصبح شيئا من الماضي ونسميه تاريخا، كم تطلق على الجهد المبذول لمعرفة هذا الماضي ورواية أخباره؛ أي العلم المعني بهذا الموضوع. وتستعمل لفظة تاريخ بهذا المعنى المزدوج في اللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية Histoire-History-Geschichte؛ إذ يراد بها أحيانا حوادث الماضي وأحيانا أخرى العلم الذي يدرسها.

ويؤكد قسطنطين زريق أن استخدام لفظ التاريخ للتعبير عن حوادث الماضي أمر حديث الشيوع وقد جاءنا من اللغات الأجنبية والفكر الغربي الحديث، ولاجتناب اللبس يقترح إطلاق «التأريخ» بالهمز على دراسة الماضي و«التاريخ» بالألف اللينة على الماضي ذاته⁽¹⁾.

أما عن التعريفات التي تعرضت لمفهوم التاريخ (كعلم) فهي كثيرة تكاد تتفق في مجملها على أنه ذلك العلم الذي يبحث في الصيغ الماضية للحياة البشرية والكيفية التي تطورت بها عبر الزمن.

إن الذي الذي نقصده في بحثنا هذا بالجذور التاريخية هي البدايات واللحظات الأولى التي بدأنا نسجل فيها بروز ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر لا في شكلها التقليدي كما تجسد في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل في شكلها الحديث. على أن مقصودنا ومقصودنا بالجذور التاريخية-أيضا- ليس معناه الوقوف والاقتصار على نقطة البداية وسيرورة النشأة بل أيضا تتبع أهم مراحل التطور التي تتقل هذه الحركة -ككل حركة اجتماعية- من مرحلة التلقائية والعمل العفوي إلى مرحلة النشاط والعمل الجماعي الحركي المنظم. والقيام بذلك معناه الوقوف على الظروف التاريخية والمجتمعية التي أسهمت في صنع وصياغة وتوسع هذه الحركة.

5. 2- الجذور الأيديولوجية: هذا المفهوم مركب من كلمتين جذر وأيديولوجيا. وإذا كانت للجذر معاني الأصل والمصدر والانتماء فإن الأيديولوجيا مفهوم من أكثر المفاهيم شيوعا في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية. يرجع استخدامه للمفكر الفرنسي (Antoine Destutdetracy) عام 1779؛ حيث أراد أن يبدأ به علما جديدا أسماه «علم

(1) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979) ص 14.

الأفكار»⁽¹⁾. لكن هذا المفهوم يحيلنا إلى العديد من المعاني والمدلولات. وكل مفهوم فإن له لحظة ميلاد ولحظات ارتحال، وبين اللحظتين اكتست لفظة «الأيدولوجيا» العديد من الحمولات والشحنات والمعاني. بل اختلف الباحثون حتى في ترجمتها إلى العربية؛ فمنهم من احتفظ لها بالوعاء اللغوي كما ورد في أصله الفرنسي (Ideologie)، ومنهم من اختار لها مقابلات في اللغة العربية مثل: منظومة فكرية، وعقيدة، وذهنية، ومذهبية (كما عند زكي نجيب محمود)، أما عبد الله العروي فقد نحت لها مسمى آخر هو مسمى «الأدلوكة».

وفي عمله التحليلي حول المفهوم يرى العروي أن مفهوم الأيدولوجيا كما نستشفه من التأليف المعاصر يأخذ المدلولات والمعاني الآتية بحسب ميدان الاستخدام والتوظيف⁽²⁾:

- ففي ميدان المناظرة السياسية يكتسي المفهوم صبغة سلبية أو إيجابية؛ فعندما نقول بأن الحزب الفلاني يمتلك أيدولوجية خاصة، فإن الأيدولوجيا بهذا المعنى تأتي كمرادف لمجموع الأعمال والأخلاق والأهداف التي يسعى هذا الحزب لتحقيقها. وهي لا شك دلالة إيجابية إذا ما قارنا القضية بحزب لا يمتلك أيدولوجيا؛ حيث يصبح في نظرنا حزبا انتهازيا وظرفيا غايته الوصول إلى السلطة، وهنا يكتسي حكمنا على هذا الحزب دلالة سلبية.

- أما مجال الاستخدام الثاني فهو ميدان المجتمع، فأيدولوجية مجتمع في عصر من العصور هي الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر. أو هي حصيلة الأفكار والقيم والمثل والتصورات التي يتبناها مجتمع ما فتحدد له رؤيته للواقع الاجتماعي والتاريخ.

- مجال الاستخدام الثالث هو مجال الإبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة، والأيدولوجيا في هذا المستوى ليست إلا المعرفة الظاهرية السطحية، فيحين أن العلم هو المعرفة الموضوعية العميقة بحقيقة وكنه الأشياء.

والأيدولوجيا على حد تعبير سعد الدين إبراهيم هي نوع من الهندسة الفكرية للتعبئة

(1) عبدالرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، المدخل في الأيدولوجيا والحضارة، (مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2006)، ص 22.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الأيدولوجيا، ط 7 (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 9-10.

الاجتماعية والسياسية⁽¹⁾. وهناك من التعريفات ما يذهب إلى أن الأيديولوجيا هي نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية معا، ويسعى هذا النسق في عمومته إلى تفسير الظواهر من خلال منظور يوجه ويبسط اختيارات الأفراد والجماعات.

أما مقصودنا نحن في بحثنا هذا من الجذور الأيديولوجية أو الفكرية للحركة الإسلامية في الجزائر فتعني به المنطلقات والتصورات والأفكار العامة التي ميزت هذه الحركة في بدايتها عندما كانت محض نشاط تلقائي عن غيرها من الحساسيات الفكرية الأخرى التي تواجدت على الساحة الجزائرية في تلك المرحلة (كالشيوعيين، البربر...)، ثم ما تولد من تصورات وأفكار خاصة وجهت نشاط هذه الحركة عندما انقسمت هذه الأخيرة إلى جماعات فرعية وأصبح لكل واحدة منها مصادرها الخاصة للتلقي، وطرقها الخاصة حول كيفية التحرك والنشاط داخل المجتمع. على أن هذا التعدد والتنوع في المصادر لا يلغي بعض عناصر الاشتراك والتقاطع في التصورات أو المواقف.

5. 3- الحركة الإسلامية: تتعرف الحركة الإسلامية في دراستنا هذه على أنها مجموع الفاعليات الفردية والجماعية التي أسهمت في بناء الصحوة الإسلامية في الجزائر، أو هي بشكل أدق تلك الجهود التي باشرتها نخبة من المثقفين بعد الاستقلال سواء كانوا ممن تبقى من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أو من المتخرجين من النظام التعليمي الجزائري في شكل من العمل الفردي ثم الجماعي ثم الجماعي التنظيمي في الفترة الممتدة من 1962-1982، على أننا سنخصص ثلاثا من هذه الجماعات الكبرى التي هيمنت على الساحة منذ منتصف السبعينيات بقدر أكبر من الاهتمام، وهذه الجماعات أو الحركات الفرعية هي: جماعة البناء الحضاري، الإخوان المحليون، والإخوان العالميون.

حدود الدراسة

6. 1- الإطار الجغرافي للدراسة :

تتناول هذه الدراسة ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر وهي بذلك تحدد مساحة

(1) عبد الرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، مرجع سابق، ص 44.

البحث بما يخص الجزائر، وبالتالي فهي تستبعد الحديث عن الحركة الإسلامية في فضاءات إقليمية أخرى، غير أن هذا لا يمنعنا من أن نعرض لها-إذا دعت الضرورة في المواضيع التي تحتاج إلى ذلك- لأن هناك أوجها كثيرة للاحتكاك والتأثر والنقل... بين الحركة الإسلامية في الجزائر ونظيرتها في العالم الإسلامي.

6. 2- الإطار الزمني للدراسة :

أما عن الإطار الزمني فإن الدراسة تركز أساسا على فترة ما بعد الاستقلال إلى بداية سنوات الثمانينيات (1962-1982)، وقد اخترنا هذه الفترة تحديدا؛ أي من بداية الاستقلال إلى بداية الثمانينيات لأن الظاهرة الإسلامية بعدها ازدادت تعقيدا وتشابكا بفعل الانفتاح على المجتمع ودخول بعض أجنحتها وفعاليتها ميدان العمل العسكري المسلح والصراع مع السلطة ثم دخولها مجال العمل السياسي فيما بعد، وهو ما يصعب عملية الدراسة ويوسع مجالها بكيفية قد لا تسمح لنا بالسيطرة على جوانب البحث فتوقع البحث والباحث في مجموعة من المحاذير الموضوعية والمنهجية. كل هذا حدا بنا إلى تجنب تناول هذه الفترة بالدراسة.

مصادر المعلومات

اعتمدنا في بناء مباحث دراستنا على مصدرين مهمين للحصول على المادة العلمية والتوثيقية اللازمة لإنجاز هذه الدراسة:

- المصدر الأول: ويتمثل أساسا في المنتج الفكري الذي قدمه رواد الحركة الإسلامية الجزائرية وقياداتها على قلته وندرته، بالإضافة إلى الدراسات والبحوث السياسية والتاريخية والسوسيولوجية المتعلقة بموضوع الحركة الإسلامية، كما أن التقارير العلمية والأمنية مهمة في هذا الصدد، إضافة إلى ما نشرته الصحف اليومية والمجلات المتخصصة سواء تلك المؤيدة أو المعارضة للحركة الإسلامية.

- المصدر الثاني: وهو مصدر بشري (المقابلة والمحاورة) لجأنا إليه قدر الإمكان لبناء محاور ومباحث الفصلين الرابع والخامس من الدراسة، ولمواجهة ما ينطوي عليه

المصدر الأول من قصور. وقد أجرينا في هذا الصدد مجموعة من المقابلات مع بعض قيادات وإطارات الحركة الإسلامية بمختلف فصائلها (الإخوان العالميون، الإخوان المحليون، البناء الحضاري) وهم على التوالي حسن كاتب، مراد زعيمي، الطيب برغوث، مصطفى براهيم. كما أجرينا مقابلات أخرى مع رموز آخرين كان لهم دور في التمهيد بشكل مباشر أو غير مباشر في انبثاق الحركة الإسلامية في الجزائر وهم عمار طالبي كعضو فاعل في جمعية القيم الإسلامية، وعبد الوهاب حمودة أحد تلاميذ مالك بن نبي وأحد أوائل الطلبة الذين أسسوا مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة وأحد أبرز منظمي ملتقى الفكر الإسلامي بعد أن أصبح إطارا ساميا في وزارة الشؤون الدينية.

منهج وأدوات الدراسة

انطلاقا من أننا نحاول في هذه الدراسة تتبع الجذور التاريخية والأيدولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر، وانطلاقا من أن بؤرة الموضوع ذات منحى تاريخي فإن أنسب منهج لدراستها هو المنهج التاريخي. وفي مثل هذا النوع من الموضوعات ذات الصلة بالماضي؛ حيث لا يمكن فهم الظاهرة والإحاطة بها دون تتبعها عبر محور الزمن، يلجأ الباحثون الاجتماعيون إلى استخدام المنهج الأنسب لدراستها وهو طبعا المنهج التاريخي، وبالاخصيص عندما تكون إشكالية البحث لها صلة بالأغراض الآتية⁽¹⁾:

متى بدأ ظهور ظاهرة تاريخية ما؟ كيف بدأ ظهورها؟، ما هي مراحل تطورها؟، ما العوامل ذات التأثير في ظهورها؟، ما مدى صحة هذه الظاهرة في ظل المعطيات التاريخية المتوفرة؟.

وتبرز المعالجة التي تستصحب هذا المنهج في الفصول النظرية التي نحاول فيها تتبع سيرورة النشأة والتطور، والوقوف على الظروف التاريخية والمجتمعية التي أسهمت في صنع وصياغة وتوسع الحركة الإسلامية الجزائرية.

وللوقوف والتعرف إلى الخلفيات الفكرية والأيدولوجية للحركة الإسلامية في

(1) صالح بن حمد المساف، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، ط 1 (الرياض: مكتبة المبيكان، 1995)، ص 283.

الجزائر في بحثنا حول البعد الفكري كمكون أساسي في أي حركة اجتماعية قمنا بإجراء بعض المقابلات مع قياديين في الحركة الإسلامية وبعض روادها الأوائل. كما لجأنا إلى أسلوب تحليل مضمون بعض ما هو متوفر من المصادر المكتوبة.

إن أسلوب تحليل المحتوى يعد ضروريا في هذه الحالة، وقد استخدمناه في دراستنا هذه في محاولتنا للتحليل الكمي لأعداد مجلة التهذيب الإسلامي (الصادرة باللغتين العربية والفرنسية)؛ حيث سعينا لتصنيف موضوعاتها وإحصائها والتعرف من خلالها إلى أبرز اهتمامات الحركة الإسلامية، واستخلاص بعض تصوراتها عنقضايا ومشكلات تلك المرحلة 1963-1966. كما أننا استخدمنا الأسلوب التحليلي والنقدي في عرضنا ودراستنا لبعض الأدبيات الصادرة من نخبة من الفاعلين الإسلاميين في المرحلة المختارة للدراسة، وعلى رأس تلك الأدبيات كتابات عبد اللطيف سلطاني.

الدراسات السابقة

تم في هذا الصدد رصد مجموعة من الدراسات المشابهة التي اقتربت من موضوع دراستنا من أحد أبعاده، منها ما هو منشور ومنها ما هو غير منشور وهي الدراسات التالية:

- دراسة رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988). إشراف فاروق يوسف أحمد وهدي حافظ ميتيكيس.

- دراسة حسين سعد. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

- دراسة رباب الحسيني حسن العوضي. «التيار الديني كما ترضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)». (رسالة دكتوراة غير منشورة في علم الاجتماع. كلية الآداب. قسم علم الاجتماع. جامعة عين شمس. جمهورية

مصر العربية. 1995).

- دراسة فرانسوا بورغا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. ترجمة: لورين زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبو زيد. ط 2. القاهرة: دار العالم الثالث، 2001.

- دراسة الربيع جصاص. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، دراسة تحليلية لنمو وتطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمقراطية. جامعة منتوري، قسنطينة. 2007/2008). إشراف: صالح فيلال.

- دراسة عبد اللطيف الهرماسي. الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية. ط 1 (تونس: شركة بيرم للنشر، 1985). وهي في الأصل أطروحة جامعية.

1 - دراسة رفعت محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988). إشراف الدكتور فاروق يوسف أحمد والدكتورة هدى حافظ ميتيكيس.

1.1 - وصف الرسالة: الرسالة مكونة من مقدمة وخمسة فصول هي كالآتي:

- **الفصل الأول:** الإطار النظري للدراسة: تحدث فيه الباحث عن مفهوم الحركة الاجتماعية في مبحثين، المبحث الأول حول التعريف بالحركة الاجتماعية وتناول فيه المحاولات الأساسية للتعريف بالحركة الاجتماعية وأسباب الحركة الاجتماعية والعلاقة التي تربط بين الحركة الاجتماعية وكلا من التغير الاجتماعي والحرمان النسبي، ثم تحدث عن الفرق بين الحركة الاجتماعية وبعض المفاهيم الأخرى القريبة منها مثل الاتجاهات الاجتماعية، والحشد والسلوك الجماهيري، ومفهوم الأحزاب السياسية باعتبارها حسب

رأيه تتشابه مع بعضها البعض، وهكذا حاول التمييز بين حدود هذه المفاهيم المتزاحمة.

أما المبحث الثاني فقد تطرق فيه لأنواع ومراحل الحركات الاجتماعية؛ حيث ميز بين أنواعها بحسب ما بينته الأدبيات العلمية كما هو الحال في علم الاجتماع مثلاً؛ إذ رصد الباحث: أنواع الحركات الاجتماعية وفقاً لتقسيم علماء الاجتماع، وأنواع الحركات الاجتماعية وفقاً للسمات المكونة لها: وهي الحركات الدينية، حركات الإحياء، الحركات الأخلاقية، الحركات الثورية، حركات الإصلاح، وأعطى لكل واحدة منها سمات موجزة.

- **الفصل الثاني:** تحدث الباحث عن الإحياء الإسلامي في السبعينيات كإطار عام للدراسة في ثلاثة مباحث، خص الأول منها للحديث عن جغرافية عالم الإسلام في السبعينيات من حيث خصائصه الجغرافية، وتوزيعه البشري والدلالات الإحيائية لجغرافية عالم الإسلام في هذه الفترة. أما المبحث الثاني فقد خصصه للحديث عن العوامل المؤدية للإحياء الإسلامي في السبعينيات؛ حيث حصر الرؤى في: الرؤية الغربية للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامي وأكد فيها على جملة من القضايا ذكر منها:

- إن الإحياء الإسلامي جاء كرد فعل على الغرب، وعلى السياسات العلمانية، ورفض الإسلام للنفوذ الأجنبي بتأكيد على أهمية العنصر الديني في نشأة الأمة الإسلامية، كما أكد الباحث على أن هناك بعض الدراسات التي تحدثت عن الإحياء الإسلامي كثمرة للتضامن بين النظم والدول الإسلامية في المحافل الدولية، كما ترى دراسات أخرى -في سياق تفسيرها للظاهرة- بأن هذا الإحياء جاء كنتيجة لأزمات المجتمع الإسلامي، وعرض الباحث بعد ذلك لبعض الرؤى المندرجة في سياق تفسير الظاهرة كالرؤية الماركسية والرؤية الإسلامية. أما المبحث الثالث فقد خصصه للحديث عن خصائص ظاهرة الإحياء الإسلامي وقضاياها الأساسية في السبعينيات.

- **الفصل الثالث:** ركز فيه الباحث الحديث عن ظاهرة الإحياء الإسلامي في مصر خلال هذه الفترة، وقسمه إلى مباحث تحدث في الأول منها عن العوامل المؤدية لحركة الإحياء الإسلامي في مصر ولخصها في العوامل التاريخية ممثلة في: خاصية التدين في الشعب المصري منذ أيام الفراعنة إلى أيام المسيحية والإسلام، وفي التواصل التاريخي

بين تنظيمات العنف داخل الحركة الإسلامية؛ أي استخدام العنف كوسيلة أساسية للإحياء الإسلامي، وفي كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب كعامل فكري للإحياء الإسلامي.

ويرى الباحث بعد سرد وتحليل أفكار المودودي وقطب أن هذه العوامل مجتمعة شكلت الخلفية التاريخية العامة لانبعثات حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات، فهي حركة ذات امتداد لأفكار وممارسات تنظيمات سابقة، وهي لم تكن مجرد رد فعل لأوضاع سياسية واقتصادية مع التسليم بأهمية تلك الأوضاع في تفسير مستوى صعود الحركة في هذه الفترة، وإنما هي أيضا محصلة للمتغيرات الإحيائية داخل الإسلام ذاته كعقيدة وشريعة؛ وهي أيضا محصلة للمتغيرات البنائية بشقيها التاريخي والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي (مصر كأنموذج)، بالإضافة للمتغيرات الإقليمية والدولية. ثم تحدث الباحث عن العوامل السياسية والاقتصادية المولدة للظاهرة في هذه الفترة التاريخية وذكر منها نتائج حرب مصر والعرب مع إسرائيل 1967، ثم سياسة الانفتاح الاقتصادي التي طبقتها مصر على عهد السادات، والصلح مع إسرائيل (1977)...

في المبحث الثاني تحدث الباحث عن مكونات الرؤية السياسية لحركة الإحياء الإسلامي في مصر خلال السبعينيات؛ حيث تحدث عن أهم هذه الجماعات وعن رؤاها السياسية كجماعة الإخوان المسلمين، وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، وجماعات الجهاد، والتنظيمات السياسية الفرعية الأخرى (القطبيون، السلفيون...)، وعرض مواقف وتحليلات هذه الجماعات إزاء مجموعة من القضايا السياسية كالموقف من العلاقة مع إسرائيل والولايات المتحدة...

- أما الفصل الرابع؛ فقد خصصه الباحث للحديث عن ظاهرة الإحياء الإسلامي في إيران خلال الفترة الآتفة الذكر وعرض إليها بنفس المنهجية التي عرض بها للإحياء الإسلامي في مصر خلال الفترة نفسها. بينما كان الفصل الخامس: مخصصا للمقارنة بين الظاهرة في كل من مصر وإيران مبينا أوجه التشابه والتفارق بين الأنموذجين.

1. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: تحدث الباحث في مقدمة دراسته عن موضوعه وأهميته وفروضه والمناهج المستخدمة وخطة الدراسة. فالباحث يرى أن

الموضوع الذي اختار البحث فيه يرجع في أساسه إلى بروز هذه الظاهرة المسماة الإحياء أو البعث أو الصحوة الإسلامية؛ حيث أصبحت محل اهتمام نظري وسياسي بأطروحاتها السياسية على امتداد العالم الإسلامي، وتزايد هذا الاهتمام مع نجاح الثورة الإيرانية عام 1979. ثم تحدث عن التفسيرات المختلفة التي حاولت تفسير الظاهرة، ورصد مختلف أفكارها ليؤكد أن الانتكاسات الاقتصادية والسياسية.. أنتجت ضرورة تجاوز هذه الأطروحات إلى أطروحة أكثر رحابة وشمولاً، ومن هنا كانت هذه الدراسة حول الإحياء الإسلامي بوجه عام وداخل مصر وإيران على وجه الخصوص تحاول الإجابة على تساؤلين رئيسيين أولهما يدور حول:

- الأسباب والخصائص والمظاهر الحقيقية للإحياء الإسلامي كما عاشته دول العالم الإسلامي خلال حقبة السبعينيات (1970-1980).

- وثانيهما يستخدم أبرز أنموذجين إسلاميين معاصرين في تلك الفترة هما الأنموذج المصري والأنموذج الإيراني في محاولة للإجابة عن سؤال ثان أساسي حول أسباب وخصائص ومظاهر الإحياء الإسلامي كما وضحت في الأنموذجين خلال حقبة السبعينيات، وكيف ظهرت تلك الأسباب والخصائص والمظاهر في حالة المقارنة بين الأنموذجين المصري والإيراني وهذان السؤالان يشكلان مشكلة الدراسة.

أ- الأهمية: لخص الباحث الأهمية التي تكتسبها دراسته في مجموعة من المسوغات العلمية والعملية حصرها في:

- إن قضية الإحياء الإسلامي تظل قضية غير مؤصلة علمياً على الصعيد العربي بوجه خاص- رغم كثرة ما كتب حولها- ويتضح ذلك حسب الباحث إذا ما وجدنا أنها في جانبها التطبيقي (مصر- إيران) تقتصر إلى دراسة علمية مباشرة حول الأنموذجين وهما وضع التقابل أو المقارنة.

- كما هدفت الدراسة إلى محاولة رصد وتحليل الدور والرؤية السياسية لبعض جماعات الإحياء الإسلامي غير العلنية (جماعات الجهاد، الإخوان...) في مصر وتلك

المشابهة لها في إيران.

- كما تبرز أهمية الموضوع العملية في أن الظاهرة مجال الدراسة تعد من القضايا الرئيسية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، فهي قضية يومية تمس جذورها التكوين البنائي للقيم والأفكار السائدة في هذه المجتمعات. - كما ارتبطت ظاهرة الإحياء الإسلامي في الفترة المدروسة بقضية عدم الاستقرار السياسي، بالإضافة إلى ذلك تتأكد أهمية المشكلة في ضوء العلاقة بين حركات الإحياء الإسلامي مع قضية الإحياء وهمومه وقضايا تلك المجتمعات.

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة: يحاول البحث إثبات مدى صحة أو خطأ عدد من الفرضيات التي مثلت في أحد وجوها محاور فكرية اتجاه قضية الإحياء الإسلامي في السبعينيات بوجه عام وفي مصر وإيران خصوصا:

1- إن الإحياء الإسلامي في السبعينيات يعني في معناه الرئيسي العودة إلى الأصول الإسلامية النقية (قرآن-سنة) وهو عودة جماهيرية بالأساس.

2- إن المعطيات المكانية التي تميز منظومة الدول الإسلامية كانت أحد أسباب حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات.

3- إنه يمكن تفسير حركة الإحياء الإسلامي في السبعينيات بإرجاعها إلى الضغوط التي لازمت عملية التغير الاجتماعي والانفتاح الاقتصادي والسياسي على الغرب التي عاشتها المجتمعات الإسلامية بوجه عام ومصر وإيران بوجه خاص خلال تلك الفترة.

4- إن حركة الإحياء الإسلامي في مصر وإيران خلال السبعينيات تعود إلى أسباب عقائدية إسلامية بالأساس بالإضافة إلى أسباب اجتماعية وسياسية متعددة.

5- إنه كان لتغرب القيادة السياسية في مصر وإيران بالإضافة على تقريظها في العديد من القضايا الوطنية والإسلامية المهمة (مثل قضية فلسطين) تأثير مباشر في تعاظم دور قوى حركة الإحياء الإسلامي في المجتمعين وفي بلورة رؤاها السياسية والاجتماعية ودفعها لتقديم البدائل للأنظمة السائدة.

6- إن الفكر الشيعي ووجود الزعامة الدينية الشيعية ممثلة في الخميني كانت أحد أسباب الثورة وأحد نقاط الخلاف بين النموذجين المصري والإيراني بشأن قضية الإحياء الإسلامي في السبعينيات لافتقار النموذج المصري لها.

ج- الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة: لم يجد الباحث دراسات أساسية علمية حول القضية، وعن دراسته فهو يقول إنها اشتقت مادتها العلمية من:

1- دراسات وكتب تناولت أحد فروع قضية الإحياء في مصر في السبعينيات.

2- دراسات وكتب تناولت أحد فروع قضية الإحياء في إيران في السبعينيات.

3- دراسات وكتب تناولت بعض أوجه المقارنة بين مصر وإيران.

وقد وجه الباحث جملة من الانتقادات لهذه المصادر البحثية مؤكداً على أنه نظراً لأن هذه الدراسات لم تتناول بشكل مباشر قضية الإحياء الإسلامي في السبعينيات بوجه عام وفي مصر وإيران بوجه خاص، ولم تتطرق -لدواعي بحثية حددها أصحاب هذه الدراسات- بنظرة شاملة لقضية الإحياء في كافة جوانبه الجغرافية والسياسية والاجتماعية، ولم تتطرق إلى نماذجها التطبيقية محاولة البحث عن أسبابها وآليات حركتها وخصائصها ومظاهرها المختلفة فإن الباحث اختار موضوع الدراسة بحيث يغطي المثالب السابقة.

د- منهجية الدراسة: استخدم الباحث في دراسته هذه ما يلي:

1- المنهج التاريخي: باعتبار أن الظاهرة ممتدة بعمق في التاريخ (لكنه لم يوضح كيف استخدمه).

2- منهج دراسة الحالة: الذي يعنى بدراسة وحدة واحدة خلال فترة زمنية معينة دراسة معمقة، وقد استخدمه الباحث -بحسب رأيه- لبيان العلاقات السببية أو الوظيفية بين متغيرات الوحدات المدروسة، وهي هنا حركة الإحياء الإسلامي في الدول السابق ذكرها.

3- المنهج المقارن: استخدمه للمقارنة بين أوجه التشابه والاختلاف بين الأنموذجين المصري والإيراني.

1. 3- نتائج الدراسة: ضمّن الباحث نتائج بحثه في خاتمة اشتملت على 5 صفحات (وهي بشكل أو بآخر تجميع لخلاصات الفصول المشكلة للدراسة)، وقد خلص فيها إلى:

1- الحركات الاجتماعية (والباحث يتبنى الموقف القائل بأن الحركات الإسلامية هي حركات اجتماعية) تعد بمثابة جهد جماعي ومطلب مشترك بين الناس يعملون معا بوعي وباستمرار على تغيير بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعي والسياسي القائم، وهم يمرون بعدة مراحل لكي يصلوا إلى هذا الهدف، تبدأ عادة بحالة من القلق والتوتر الجماعي غير المنظم لتنتهي بتكتل صفوف القائمين بالحركة وتوجيههم نحو هدف محدد هو تغيير النظام الاجتماعي والسلطة السياسية القائمة، ومن أبرز أنواع الحركات الاجتماعية حركات الإحياء والحركات الدينية.

2- الإحياء الإسلامي في السبعينيات هو تلك العودة الجماهيرية إلى الأصول الإسلامية، وهي عودة كان لها مستوياتها وأسبابها وخصائصها؛ فهي تتميز بكونها متعددة المراكز، ومتصادمة مع الواقع الاجتماعي والسياسي السائد، وتهدف إلى تغيير النظم الاجتماعية والسياسية بما يتفق وتصورات ومذهبية هذه الحركات للعملية التغييرية.

3- للإحياء الإسلامي في السبعينيات قضايا التي ارتبطت به مثل: العلاقة بين الدين والدولة، العلاقة بين العروبة والإسلام، الأقليات، الأصالة والمعاصرة، الجهاد..

4- كانت خاصية الصدام مع النظام السياسي في مصر خلال السبعينيات هي أبرز خصائص حركة الإحياء الإسلامي، وكانت أهم القوى التي قادت تلك الحركة: الإخوان، القطبيون، الهجرة والتكفير...؛ حيث كان لها رؤى وخصائص ومكونات سياسية متميزة.

5- كان للأنموذج الإيراني في السبعينيات خصائصه المنفردة (المؤسسة الدينية) وهو ما يعتبر أحد أوجه الاختلاف مع الأنموذج المصري وإن تشابه معه في نواحي عقائدية وسياسية أخرى.

شكلت هذه النقاط الخمس المحتوى العام للدراسة وأبرز نتائجها، ويؤكد الباحث على أن ثمة نتائج أخرى تضمنتها الدراسة وتبقى هذه الأخيرة تثير عددا من التساؤلات المستقبلية يمكن محورها في تساؤلين:

- أولاً: ما هي آثار حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة؟

- ثانياً: ما هو مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بوجه عام وفي مصر وإيران على الخصوص؟

وقد سعى الباحث في الصفحات الأخرى من الخاتمة لتحليل وتقديم إجابات عن هذين التساؤلين في ظل معطيات تلك المرحلة التي قام فيها بإنجاز دراسته.

1. 4- الببليوغرافيا ومصادر المعلومات: شغلت دراسة الباحث ما يساوي 368 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات وبيانات متنوعة اشتملت على:

- الوثائق: 30 وثيقة من وثائق الجماعات الإسلامية.

- الكتب العربية: 167 كتاباً.

- المقالات العربية: 90 مقالا.

- الصحف: 22 صحيفة.

- الرسائل الجامعية والأبحاث المنشورة: 18 بحثاً ورسالة.

- الندوات والمؤتمرات: 9.

- المقابلات الشخصية: 5 مقابلات مع مفكرين إسلاميين، ومع قياديين في جماعات إسلامية (هم: محمد عمارة، طارق البشري، عبود الزمر، أسامة حميد).

- الكتب بغير اللغة العربية (فرنسية-إنجليزية): 31.

- مقالات بغير اللغة العربية: 9.

1. 5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها: تتموقع هذه الدراسة ضمن اختصاص العلوم السياسية وهي من الناحية المعرفية تقترب من دراستنا، فالموضوع الذي نبخته وهو موضوع الحركات الإسلامية ينهض على أرضية فكرية ومعرفية تتنازعها مجموعة من الاختصاصات، لذلك فإن الاقتراب منه بقصد فهمه والتعمق في جوانبه يفترض

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

رؤية بين تخصصية (Interdisciplinaires) تتسلح بمختلف المعارف التي تنتجها هذه الاختصاصات لتعميق النظر في الظاهرة مجال الدراسة، هذه الاختصاصات هي علم السياسية وعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني، فالحركات الإسلامية بما هي حركات اجتماعية ذات طموح سياسي، وبما هي حركات دينية ذات نفس ديني تتقاطع في دراستها كل هذه التخصصات.

وفيما يتعلق بدراسة رفعت سيد أحمد فقد أفادتنا كدراسة مشابهة في تحديد بعض جوانب موضوع دراستنا، وشكلت لنا خلفية نظرية جيدة في كيفية مقاربة الظاهرة الإسلامية، خاصة وأن الباحث رغم انتمائه لاختصاص العلوم السياسية اختار معالجة الحركة الإسلامية في مصر وإيران كحركة اجتماعية، وقد عقد لذلك فصلا خاصا. إن رؤية الحركة الإسلامية كحركة اجتماعية معناه التسليم بدور الخصوصيات الثقافية، والظروف المحلية، والعلاقات النزاعية داخل المجتمع كمحفز على بروز هذه الظاهرة، والابتعاد عن تلك الأحكام المبسرة القائلة ببرانية الحركة الإسلامية وأنها منتوج مستورد.

2 - دراسة حسين سعد. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56). والأطروحة هي دكتوراة في الآداب اختصاص الفلسفة نوقشت في جامعة القديس يوسف بلبنان، إشراف الأب الدكتور سليم دكاش.

2. 1- وصف الرسالة: الرسالة مكونة من مقدمة، واثنى عشر فصلا موزعة على أربعة أقسام، بالإضافة إلى الخاتمة وتلخيصها كالاتي:

- المقدمة: خصصها الباحث لتحديد مدلولات المفاهيم التي سيستخدمها في دراسته وهي: الإشكاليات، الأصولية، النص الثابت، الواقع المتغير.

- القسم الأول: خصصه لتتبع وبحث مصادر الأصولية العربية المعاصرة التي يستقي منها الأصوليون أطروحاتهم الفكرية، ويتشكل هذا القسم بدوره من ثلاثة فصول يناقش الأول منها المصادر الأساسية لهذه الأصولية، وهي القرآن والسنة النبوية، ونهج البلاغة (كمصدر لدى الشيعة).

ولأن الأصولية العربية مثلما بيّن الباحث تتنازعها مدرستان هما: المدرسة السنية والمدرسة الشيعية، فقد عرض في الفصلين اللاحقين لبعض النصوص السنية والشيعية المتغيرة في مناهج تأصيل الصلاحية المطلقة للإسلام.

- القسم الثاني: تحدث فيه عن إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية السنية لدى تنظيم الإخوان المسلمين باعتباره -حسب رأيه- أول وأكبر الحركات الإسلامية المعاصرة. واختار لمناقشة بعض المسائل المرتبطة بإشكاليات الأصولية المعاصرة -كإشكالية العدالة الاجتماعية، والأمة والدولة وصلاحية الإسلام، والعقيدة والعقل والاجتهاد...- نموذجين من المفكرين لاستجلاء أبعاد هذه الإشكاليات مثلما برزت في كتاباتهما وهما مؤسس تنظيم الإخوان حسن البنا ومنظر الإخوان سيد قطب.

- القسم الثالث: عرض فيه لإشكاليات الأصولية الإسلامية العربية الشيعية المعاصرة واختار كنموذج لاستجلاء هذه الإشكاليات -مثلما عرضت في الفكر الشيعي- كتابات مؤسس حزب الدعوة الإسلامية آية الله محمد باقر الصدر.

وقد برر الباحث مسلك البحث في هؤلاء القياديين الثلاثة (البنا، قطب، الصدر) مثلما ورد في القسم الثاني والثالث بأن الحركات الإسلامية استندت فكرياً وتنظيمياً بشكل أو بآخر إلى المبادئ النظرية الأولى التي وضعها مفكرو الأصولية في مرحلة التأسيس، فأصبحت هذه المبادئ أصلاً تنهل منه الجماعات والتنظيمات الأصولية اللاحقة.

- أما القسم الرابع: فهو عبارة عن عمل تحليلي-نقدي ناقش فيه الباحث بنظرة نقدية إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية بين الماضي والحاضر؛ حيث ركز في الفصل الأول من هذا القسم على الإجابة عن سبب انبعاث الأصولية المعاصرة منتقداً ما سماه بمنهج المستشرقين في تفسير سبب الانبعاث الإسلامي حينما يركز هذا المنهج على العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بينما يؤكد الباحث في هذا الصدد على ما سماه المنهج الاجتماعي التاريخي الذي يراه أكثر تفسيرية للظاهرة المدروسة. أما الفصول الأخرى من القسم فقد ناقش فيها الباحث بطريقة نقدية الإشكاليات المعرفية، والإشكاليات السياسية (مسألة السلطة ونظام الحكم والنظرية السياسية) والإشكاليات الاجتماعية (العدالة

الاجتماعية...) كما تعرض لها الأصولية الإسلامية العربية.

2. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: موضوع هذه الرسالة هو دراسة تحليلية نقدية للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر في مسائل الأمة والدولة والمجتمع والعدالة الاجتماعية، وقد حاول صاحبها تتبع الطروحات الفكرية الأصولية المعاصرة لبيان أوجه تفوقها وقصورها.

لذلك فالدراسة هي بحث في الفكر لا في الممارسة؛ إذ لم يكن همها البحث في النشأة التاريخية لهذه الأصولية وتتبع تطوراتها، بل البحث في الوقائع الفكرية والإشكاليات النظرية الكبرى التي أسست عليها التنظيمات والجماعات الإسلامية المعاصرة كامل فعاليتها الحركية.

ونظرا لتشعب الموضوع فقد اختار الباحث الاختصار في بحثه على منطقة مكانية وفترة زمنية حددهما بمصر والعراق باعتبارهما -حسب رأيه- منشأ الفكر الأصولي المعاصر، واختار كعينة من هذين البلدين ثلاثة من الأعلام المشهورين والمؤثرين في الحركات الإسلامية المعاصرة، هم: حسن البنا وسيد قطب ومحمد باقر الصدر؛ أما الفترة فهي تغطي زمنيا ما يقارب الأربعة عقود (1930-1980)؛ أي من سنة تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928 إلى إعدام قيادي حزب الدعوة الإسلامية الشيعي آية الله محمد باقر الصدر عام 1980.

أ- الأهمية ومسوغات البحث؛ إن البحث في هذا الموضوع ابتني بحسب صاحبه على جملة من المسوغات كانت بمثابة الباعث والمحفز، وبعضها يبرز الأهمية الكبرى للموضوع، أجمالها في:

- الرغبة المعرفية في تتبع إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة؛ بمعنى كيف حاول العقل الأصولي اشتقاق نظريات وأيديولوجيات سياسية واجتماعية معاصرة من المصادر الأساسية لهذه الأصولية وهي القرآن والسنة النبوية، وإلى أي حد لم تُفقد المعاصرة من الإسلام الأصولي أصالته.

- تتبع أهمية الدراسة من كونها تبحث في موضوع يحظى باهتمام أكاديمي شديد، فالأصولية العربية المعاصرة بما هي امتداد تاريخي وطبيعي للسلفية الإسلامية، وبما هي ظاهرة من أبرز ظواهر الواقع الاجتماعي الإسلامي المعاصر، تطرح نفسها في الساحة الإسلامية كطرف وتيار فكري وسياسي إلى جانب أطراف وتيارات فكرية وسياسية أخرى، وتتخذ موقفا فكريا وسياسيا ونضاليا جعلها محط أنظار الساسة والباحثين ومراكز الدراسات الاستراتيجية.

- إن ظاهرة الحركات الأصولية مرشحة للاستمرار في المستقبل بموازاة التغيرات الدولية والإقليمية، لذلك فهي تستحق مزيدا من البحث المعمق المتسلح برؤية جديدة للظاهرة لا تأخذ بالمنهج الاستشراقي الذي ينظر إليها بوصفها ردة فعل على فشل مشاريع التحديث والتنمية، أو ردة فعل على محاولات التغريب..

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة: لم ير الباحث حاجة للفرضيات وقد برر ذلك بكون الأطروحة الأساسية في بحثه هي كشف الإشكاليات من الداخل بالتعارض الحاصل بين التصورات الأصولية والتصورات العقلية المعتمدة على العلم والفلسفة والتجربة.

ج- الدراسات السابقة المعتمد عليها وبعض صعوبات البحث: أقر الباحث بوجود صعوبات موضوعية اعترضته عند مباشرته إنجاز مشروعه البحثي، أولها اتساع الموضوع وتشعبه رغم محاولته حصره ببيئة مكانية وزمنية محددة، وثانيها جدة الموضوع وحداثه.

انطلاقا من هذا المعطى أكد الباحث ثقل الدراسات العربية والأجنبية السابقة؛ إذ إن مجمل ما هو متوفر منها هي دراسات تعالج الظاهرة من منظور استشراقي، وتتناول بحثها من زاوية نشأتها ودورها واختلافاتها ومخاطرها.. ولا تلقي بالا للظاهرة من جهة الصعوبات الفكرية التي تواجهها.

رغم ذلك اعتمد الباحث على بعض هذه الدراسات في إطار ما رآه مفيدا لبحثه؛ أما الكتابات المهمة التي استند إليها ويراها تتقاطع مع رؤيته المعرفية للظاهرة فذكر منها:

- كتابات عربية ككتابات: فؤاد زكريا، محمد أركون، محمد عابد الجابري، خليل أحمد خليل، مهدي فضل الله، ولا يخفى تأثر بعض هؤلاء بمدارس ومداخل نظرية غربية علمانية أو ماركسية. وكتابات غربية: ككتابات Gilles Kepel و Etienne Bruno و Olivier Carré.

د- منهجية الدراسة :

اعتمد الباحث منهجية خاصة في الاقتراب من موضوعه؛ حيث تجنب المنهج الاستشراقي في دراسة الظاهرة، واتجه إلى دراستها وفق منهج يقدم -مثلا أكد- الوقائع الفكرية من النصوص مباشرة مثلا انطوت عليها مؤلفات المفكرين المسلمين العرب المعاصرين الذي أخذهم الباحث كعينة في دراسته، ناظرا إلى أفكارهم كواقعات قائمة بذاتها، مما تطلب حصرها ضمن إطار زمني ومكاني -مثلا أشرنا إليه آنفا-.

كما حاول الباحث استخدام طريقة المقارنة للموازنة بين الآراء والطروحات الأصولية المعاصرة عند الأعلام المختارين كعينة للدراسة، وبين الأفكار والطروحات الوضعية والفلسفية، ولجأ الباحث أيضا-خاصة في القسم الأخير من البحث- إلى استخدام أسلوب النقد والتركيب.

2. 3- نتائج الدراسة : إن الجديد في هذه الدراسة ليس حسن عرض ما قدمته الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة من أطروحات نظرية شاملة في مسائل الأمة والدولة والمجتمع والعدالة الاجتماعية، وإنما هو الوقوف على حجم الصرامة المعرفية، وقوة هذه الأطروحات (البشرية) المبتناة على أساس التفاعل مع النص الإلهي (القرآن) والتجربة والفعل النبويين (السنة والسيرة النبوية).

إن العقل الأصولي -بحسب الباحث- يبتني على تصورات مقررّة على نحو نهائي (الوحي كنص ثابت) تصورات لأوضاع قائمة (الواقع المتغير) تمتاز بالتجديد وفقا لعوامل وسنن تخضع لها المجتمعات الإنسانية، وبالتالي يطرح سؤاله: هل ما ينتجه العقل الأصولي المرتبط بالنص من أطروحات هو إنتاج من إنتاجات العقل هي أقرب إلى الوضعي

العقلي، أم إلى القدسي الديني⁹. الذي يصل إليه الباحث هو إثبات تهاافت الأطروحات الأصولية على مستوى بنائها الداخلي لخروج الفرع على الأصل، ولاصطدامها غير المبرر مع إنجازات الإنسانية في مجال تنظيم شؤون الحياة.

لقد كان للأصوليين الثلاثة (البنا، قطب، الصدر) طرقهم في حل إشكاليات الثابت الإلهي والمتغير البشري، من خلال مقولة مرونة الشريعة، ومسلك تأويل الآيات... ذلك لأن أسلمة المجتمعات العربية في عصرهم استلزمت الحاجة إلى إعادة تأصيل المفاهيم القرآنية لتحل محل المفاهيم الوضعية المعاصرة، ولأجل ذلك لجئوا إلى مقايضة الغائب بالشاهد لا ببناء المقايضة على المدلول اللفظي الذي لا يفي بالفرض، بل باستخلاص المفهوم بالرجوع إلى ملابسات الواقعة الاجتماعية التي وردت فيها الآية، والبحث عن مصلحة الجماعة في التشريع بما يحفظ للشرع روحه... لكن الباحث يحتج على هذا المسلك الطويل، ويؤكد على فكرة الطريق الأقصر؛ أي إطلاق اليد للعقل لبحث في هذه المسائل من منطلق «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، لأنه يرى أن ما انتهت إليه هذه المقايسات هي أنها أفقدت المفهومات القرآنية معناها الأصلي لتلحق بمفهومات العصر، وهكذا ظلت محاولات التأويل الأصولي للقرآن قاصرة عن ربط الفرع بالأصل.

لذلك فهو يطرح مثل محمد أركون فكرة الخروج من -ما يسميه أركون- السياج الدوغمائي الذي يأسر الاجتهاد البشري، وأن يفتح المجال لدراسة القرآن وقراءته وفقاً لقواعد السنية ومناهج تاريخية وإناسية معاصرة تقود إلى تجديد التراث الكلاسيكي الإسلامي بحسب دعواه.

2. 4- الببليوغرافيا ومصادر المعلومات: شغلت دراسة الباحث ما يزيد عن 500 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات وبيانات متنوعة اشتملت على:

- الكتب العربية: 167 كتاباً (ما بين موسوعة ومعجم وكتاب مترجم وكتب تراثية ومعاصرة في اختصاصات متنوعة تجمع بين الفكر، الفلسفة، العلوم الشرعية...) (

- المقالات العربية: 36 مقالا.

- الندوات والمؤتمرات: 3.

- الكتب باللغة الفرنسية: 12.

- مقالات باللغة الفرنسية: 3.

2. 5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها: رغم اعتراضنا على ما خلص إليه الباحث من اتهام للعقل الأصولي بأنه عقل نصي يترتب فيه النص في مرتبة الأسبقية على العقل، فلا يجتهد الأخير في المسائل المستحدثة إلا بالرجوع إلى النص المطلق؛ ثم دعواه بضرورة فتح باب الاجتهاد والتجديد في قراءة النصوص المرجعية (القرآن-السنة) وفق المناهج المستحدثة، للخروج من العقال الذي يفرضه النص على حرية الإبداع العقلي بما يضعه له من حدود، فإن هذه الدعوى والدعوة تلقى من النقد أكثر مما تلقى من الترحيب والقبول؛ إذ التسليم بها يعني التسليم بقراءة القرآن مثل أي نص بشري تنزع عنه صفة الإطلاق والقدسية، وتطبق عليه هذه المناهج بعيدا عن الأدوات الأساسية التي قررها علماء الأصول بما يحفظ للاجتهاد قربه من روح الإسلام.

رغم هذا التحفظ فإن دراسة حسين سعد تعد دراسة جادة تعمقت كثيرا في دراسة الظاهرة الأصولية في أبعادها الفكرية، وقد اختار الباحث كنموذج ثلاثة من كبار منظري التيار الإسلامي بشقيه السني والشيوعي، والمعتبرين مراجع يحال عليها في أدبيات مختلف الجماعات والتنظيمات الإسلامية الحديثة المنتشرة في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي، بل إن بعض هذه التنظيمات قامت على أساس تجسيد أفكار هؤلاء المنظرين (كالتيار القطبي، وتيار الهجرة والتكفير، المتأثر ببعض أفكار قطب مثلما وردت في كتابه معالم في الطريق)، كما تعد رسائل البناء وجهوده التنظيمية والتمبوية راكدا مهما للتنظيمات المتفرعة عن تيار الإخوان والمبثوثة في الجزائر والخليج وبلاد الشام وغيرها، أما أفكار الصدروكتابات -رغم شيعيته- فلا تزال إلى اليوم تلقى احتفالا كبيرا حتى بين التنظيمات والجماعات السنية خاصة كتبه فاسفتنا واقتصادنا.

وما يزيد البحث قيمته المعرفية رجوع الباحث مباشرة إلى نصوص هؤلاء ومحاولة البحث فيها واستجلاء الإشكاليات الكبرى التي كانت محل عناية من قبلهم مثلما جسدتها كتابتهم. أما جوانب الاستفادة من البحث فإنه شكل لنا مصدرا ثريا أعاننا في استجلاء بعض جوانب بحثنا.

إن هذا البحث هو دراسة في الفكر لا في الممارسة، وهو هنا يتقاطع مع بحثنا في شقه الثاني «الجدور الأيديولوجية»؛ إذ لم تكن عناية الباحث بالأصل متوجهة-مثلما أوضحناه سابقا- إلى البحث في جذور النشأة ومراحل التشكل وآليات العمل والاحتجاج... بل كان بحثنا في الأفكار، وهو ما نأمل نحن البحث فيه فيما يخص الحركة الإسلامية في الجزائر، مفتشين عن إسهامات بعض رموز هذه الحركة في مراحلها المختلفة إزاء قضايا من مثل: العدالة الاجتماعية، الدولة، نظام الحكم، الملكية، الديمقراطية، الاشتراكية، الموقف من المرأة... وقد أسعفتنا قراءة الأطروحة الاستفادة من طريقة الباحث في استجلاء مثل هذه الإشكاليات كما برزت في كتابات البنا وقطب والصدر.

كما استفدنا كثيرا من البحث في مسألتين اثنتين هما:

- نظرة الباحث ومقاربهته لمفهوم الأصولية كمفهوم مركزي ناقشناه في دراستنا؛ إذ قدم الباحث حوله تصورا يختلف عما اطلعنا عليه في مختلف الأدبيات التي كتبت حول الموضوع.

- وشكل الفصل التاسع من القسم الرابع مجالا للاستفادة لأنه يتقاطع مع عنصر مهم في دراستنا هو البحث في أسباب انبعاث الظاهرة الأصولية.

3- دراسة فرانسوا بورغا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. ترجمة: لورين زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبو زيد. ط 2. القاهرة: درا العالم الثالث، 2001.

3. 1- وصف الدراسة: اعتمدنا على دراسة فرانسوا بورغا وهو أحد أهم المتخصصين في موضوع الحركات الإسلامية؛ إذ أصدر في هذا الصدد العديد من الدراسات التي تناقش جوانب مختلفة من الظاهرة، وقد فضلنا الاعتماد في دراستنا هذه على الطبعة المترجمة

رغم توفرنا على الطبعة الفرنسية الأصل والمعنونة بـ:

François BURGAT. L'islamisme au Maghreb La voix du sud 1995
Paris: Editions Payot et Rivages

«لإضافات المهمة التي أضافها بورغا إلى الطبعة العربية، حتى إنه كتب تنبيها يشير فيه إلى أن الطبعة الثانية المترجمة إلى العربية (التي اعتمدنا عليها) أشبه ما تكون بمؤلف جديد لما تضمنته من المعلومات والتطورات التي وقعت بعد صدور الطبعة الفرنسية عام 1989.

والبنية الأساسية التي تشكلت منها مادة الكتاب هي حصيلة بحث قام به الباحث في الفترة بين 1984-1988 في إطار المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) وبمساعدة معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومنذ يناير 1989 حاول الباحث في إطار المركز الفرنسي للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ) الكائن مقره بالقاهرة تطوير مادة البحث بما ينسجم ومستجدات واقع المنطقة التي خصها بالدراسة.

تدرج الدراسة ضمن اختصاص العلوم السياسية باعتباره التخصص الأكاديمي للباحث، وهي تتشكل من مقدمة وستة فصول نظرية وخاتمة مضافا إليها ملخصا كرونولوجيا لأهم الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية ذات الصلة بانبثاق وتوسع التيار الإسلامي في دول المغرب العربي منذ عام 1951 إلى 1992.

- **الفصل الأول:** وهو فصل مفهومي خصصه الباحث للبحث في إشكالية تسمية الظاهرة المدروسة، وقد عنوانه بالشكل التالي: حول صعوبة التسمية (De la difficulté de nommer) ناقش فيه مدلولات مختلف التسميات التي تتردد في عالم الصحافة المهمة بالعالم الإسلامي، أو في كتابات المتخصصين في الظاهرة. عرض الباحث وناقش المفهومات الآتية: الإسلام السياسي (Islamisme)، الصوفية (Soufisme)، التقليدية (Traditionalisme)، الأصولية (Fondamentalisme)، السلفية، القومية (Arabisme)، الإخوان المسلمون (Frèresmusulmans)، الخومينية

(Khomeinisme)، التشدد (Intégrisme)، التطرف (Extrémisme)، وقد أكد الباحث على أن هذا التعدد المفهومي يعكس الحيرة والقلق الغربي من الظاهرة، كما يعكس من جهة ثانية الاهتمام الذي تثيره؛ والصعوبة التي يواجهها الدارس الغربي أمام خصوصية هذه الظاهرة وتنوعها، وبعد مناقشته للتداخلات والحدود الفاصلة بين هذه التسميات خلص إلى تبني مفهوم الإسلام السياسي.

- الفصل الثاني: في هذا الفصل الموسوم بـ«من الإسلام إلى الإسلام السياسي» حاول الباحث عبر عرض تحليلي وتاريخي بيان الأسباب التي تقف وراء ميلاد ظاهرة الإسلام السياسي وتوسعها، وهنا شدد على أنه إذا كان الهدف هو التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي فعلياً أن نبحث عن أصلها في العلاقة الجدلية بين الاستعمار وعملية القضاء عليه بدلاً من التأكيد على دور التناقضات الناتجة عن تجارب التنمية والتحديث. لذلك أعطى الباحث للتحليل التاريخي - في هذا الفصل - مداه للتأكيد على أهمية العامل التاريخي في انبثاق ظاهرة الإسلام السياسي، فهي في نهاية التحليل تعبير عن ردة فعل اتجاه السيطرة الثقافية الغربية التي تلت سيطرته العسكرية. والمد الإسلامي من الخليج إلى المحيط هو تعبير عن الإدانة لطبيعة العلاقات الثقافية السائدة منذ الفترة الاستعمارية، ليقدم الإسلام السياسي مشروعاً بديلاً للدولة الوطنية والمشروع القومي الذي حاولت نخب الاستقلال الحاملة له (أي للمشروع القومي) الانفصال عن الاستعمار على الصعيد السياسي بينما كانت هذه النخب أفضل من يضمن استمرارية هيمنته على الصعيد اللغوي والثقافي. بذلك سيكون تيار الإسلام السياسي مثلما شبهه الباحث قوة الدفع الثالثة لصاروخ الانفصال عن المركز المهيمن عندما تم التأكيد على الاستقلال بمختلف أبعاده وعلى رأسها البعد الثقافي.

- الفصل الثالث: «من الخطبة إلى الانتخابات: التحقيق، أساليب العمل، مساحات التعبير، خصصه الباحث - مثلما يشير إلى ذلك عنوانه - لمناقشة آليات العمل والتحرك والتعبئة التي استخدمها تيار الإسلام السياسي منذ مرحلة السرية إلى أن تحول هذا الأخير إلى تيار ذي زخم شعبي واسع. وكيف انتقل من فضاءات ضيقة هي فضاء المسجد باعتباره الوعاء الأول للخطاب والتعبئة الإسلاميين إلى فضاءات ومساحات جديدة استقطبت أنصاراً

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

ومحازيين جددا. وهنا تطرق الباحث إلى دور الجامعة في التنبئة الإسلامية؛ ثم انتقال التيار الإسلامي زاحفا نحو فضاء العمل الاجتماعي والتربوي والخدمي لينتهي زحفه إلى فضاء الساحة السياسية، ويلج مجال العمل السياسي الشرعي. تلك هي إذن سيرورة ارتحال العمل الإسلامي من المسجد إلى العمل السياسي، ومن السرية إلى العلنية والشرعية، ومن الخطاب المسجدي إلى الخطاب السياسي.

- الفصل الرابع: إذا كان الباحث في الفصول السابقة حاول إبراز الجوانب النظرية لظاهرة الإسلام السياسي والحديث عن المشترك العام المؤسس للظاهرة الإسلامية، فإنه بدءا من هذا الفصل المعلنون بـ«غنوشي وعباسي مدني والآخرون..منطق الاختلاف» سيركز على الخصوصيات المحلية ودور الواقع القطري والمحلي في صياغة الاختلافات بين مختلف حركات الإسلام السياسي التي تزخر بها منطقة المغرب العربي، وهو ما سماه بمنطق الاختلاف (La logique de différenciation).

- الفصلين الخامس والسادس: وهما فصلان تطبيقيان إذا صح التعبير على دول منطقة المغرب العربي، تتبع فيهما الكاتب بشكل دقيق الجذور التاريخية وبعض القضايا الفكرية للحركة الإسلامية في المنطقة، بدء بتونس، ثم الجزائر، وأخيرا المغرب وليبيا، منذ لحظة الاستقلال إلى بداية التسعينيات. وإن كان تركيزه يبدو أكبر على الحالة التونسية والجزائرية. ومما يعطي لهذا الفصل أهميته الأكاديمية هو استعانة الباحث في صياغة أفكاره على عدد كبير من اللقاءات والمقابلات المستفيضة التي أجراها مع بعض رموز ومؤسسي العمل الإسلامي في المنطقة.

3. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه:

- يبرر الباحث رغبته البحث في مثل هذا الموضوع -مثلا نستشفه من قراءتنا لدراسته- إلى تصحيح الخطأ الذي وقعت فيه الرؤية الغربية والاستشراقية في نظرتها للإسلام السياسي، عندما اعتبرت اليقظة الإسلامية مظهرا من مظاهر صحوة لبقايا بالية تحتضر، وعندما نظرت إلى الظاهرة على أنها كل واحد يوصف دائما بمعاداة الحداثة وقيم التقدم، والميل إلى التشدد واستخدام العنف... لذلك جاءت هذه الدراسة متجهة

لإبراز عناصر التعدد والتنوع في الظاهرة الإسلامية وظاهرة الإسلام السياسي على وجه التحديد، على المستوى الفكري والحركي، رغم أنها (أي ظاهرة الإسلام السياسي) تنهض على أرضية مشتركة، وتتعلق من أصول واحدة (قرآن-سنة). ولإبراز هذا التنوع حرص الباحث على تطعيم مادة بحثه بالرجوع مباشرة إلى الفاعلين الأساسيين، وهم زعماء وقادة الإسلام السياسي، من خلال مجموعة مستفيضة من اللقاءات والمقابلات التي أجراها معهم.

- يتموقع هذا البحث ضمن الدراسات التي تركز في تحليلها للظاهرة الإسلامية على البعد الثقافي والهوياتي والقومي (وهو مبدأ تفسيري بدأ يطرح نفسه كبديل في الدراسات الأكاديمية حول الظاهرة الإسلامية)، وهي بذلك تتمايز عن الدراسات الأكاديمية الغربية الفرنكفونية كما الأنجلوسكسونية التي تؤسس -كما يقول بورغا- مجمل مبدئها التفسيري على التعبيرات الراديكالية للظاهرة؛ إذ ليست كل الحركات الإسلامية حركات راديكالية تؤمن بالعنف، أو تقف على الضد والنقيض من الحداثة والديمقراطية، فبين حركة طالبان في أفغانستان وحزب الرفاه في تركيا مسافة افتراق كبيرة.

إن الباحث مثلاً يبينه في غير ما موضع من بحثه يؤكد على أنه «يطمح بالتحديد إلى إثبات أن الدينامية الإسلامية بعيدة عن أن تكون متعارضة بشكل عام وحاسم مع دينامية التحديث»⁽¹⁾. من هذا الأفق الفكري تنطلق الإشكالية العامة للدراسة التي يمكن أن نلخصها في سؤالين محوريين هما⁽²⁾:

1- ما هو مصدر فعالية الخطاب السياسي الإسلامي في الفترة الممتدة من الستينيات إلى الثمانينيات؟ ولماذا أصبح الخطاب الإسلامي أقوى من الخطابات السياسية الأخرى ومنها الخطاب القومي العربي العلماني؟

2- ما هي عناصر التنوع والاختلاف بين التيارات الإسلامية رغم انتمائها لأصول

(1) انظر: الفصل المعنون بـ: الموقف الآن من المرجع نفسه، ص 366.

(2) منى ياسين، «عرض وقراءة في كتاب: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، ع 31 (شتاء 1994)، ص 142-154.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

وأطر مرجعية مشتركة؟ (أي إن الباحث يحاول إبراز قضية تعددية ظاهرة الإسلام السياسي، ويناقش أسباب هذه التعددية التي تصل إلى حد التناقض والتصارع على المستوى السياسي والحركي).

بالإضافة إلى الطريقة التي اختارها الباحث في تبويب بحثه-وهو ما حاولنا إبرازه في تلخيصنا لفصوله-مؤسسا لبحثه نظريا، اختار في الفصول الأخيرة منه الاستناد إلى نماذج تطبيقية؛ إذ عرض لكل تجربة من تجارب الإسلام السياسي في المنطقة المغاربية مبرزًا خصوصيتها (تجربة حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، تجربة جماعة عبد السلام ياسين في المغرب، تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر).

كما حرص في دراسته للظاهرة على قراءتها في سياق تحليلي وتاريخي، وما يعطي للدراسة أهميتها العلمية منهجية الباحث في مناقشة قضايا الإسلام السياسي المغاربي المختلفة بالرجوع إلى الوثائق والشهادات الحية لصانعي الظاهرة، فقد حرص الباحث -مثلما ألمعنا إلى ذلك سابقا- على عقد عدد كبير من اللقاءات والأحاديث المطولة مع وجوه ورموز التيار الإسلامي في البلدان الثلاثة، ومع بعض المفكرين والكتاب المشتغلين على الظاهرة، وكذا مع بعض القادة السياسيين^(*). كما حرص الباحث -أيضا- على إثبات نص المقابلات كما هو من دون تنقيح، وهو ما يعطي للبحث قيمته كوثيقة مرجعية لما احتواه من نصوص تشكل مادة خام للتحليل والتفسير بالنسبة لدراسات لاحقة. وقد برر الباحث هذا المسلك المنهجي -رغم وعيه بما يلقاه مثل هذا التوجه من نقد على الصعيد الأكاديمي- بأنه يحد من التبسيط الذي ينجم عن أي قراءة أحادية (Lecture unilatérale)، ويعطي الفرصة لقراءة النص من دون أي وسيط.

إن هذه الدراسة التي استغرقت أربع سنوات كاملة (1984-1988) وبقي صاحبها يسعى إلى تطوير بعض مفرداتها بعد ذلك، يمكن أن نصنفها ضمن الدراسات الميدانية

(*) وهم على التوالي: عبد السلام ياسين، عبد الإله بن كيران من المغرب، داودي محمد الهادي، عباسي مدني، رشيد بن عيسى من الجزائر، راشد الفتوشي، أحميدة النيفر، صالح كركر، صلاح الدين الجورشي، حبيب المكثي، عبد الرؤوف بولمابي، وأحد قادة حزب التحرير من تونس، حسن حنفي، وطارق البشري ومحمد التوزي وجان فرانسوا كليمون. الرئيس الليبي معمر القذافي، رئيس الوزراء التونسي الأسبق محمد مزالي، عادل حسين رئيس حزب العمل المصري.

والوثائقية، نظرا لاعتمادها بشكل أساسي على نشاط ميداني كبير انتقل فيه الباحث بين أكثر من أربع بلدان ليلتقي بمبحوثيه لساعات، ولأكثر من مرة، بغية الحصول على البيانات عن الظاهرة المدروسة من صانعيها، كما رقد جهده الميداني عمل مكتبي واسع رجع فيه الباحث بالإضافة إلى الكتابات -المعالجة لمختلف جوانب ظاهرة الإسلام السياسي- العربية والغربية إلى بعض الوثائق المكتوبة والمدونة لحركات الإسلام السياسي نفسها.

3. 3- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها :

1- تتوافر الدراسة التي بين أيدينا على جوانب قوة كثيرة أشرنا لبعضها سابقا، غير أن ما يعطي لها قيمة أكبر هو أنها لباحث فرنسي ينتمي لمجال ثقافي وحضاري يختلف عن المجال الثقافي والحضاري الذي نمت فيه الظاهرة المدروسة، لذلك تعد دراسته رؤية من الخارج، وهو ما قد يعطي لها قدرا من الموضوعية العلمية للانفصال النسبي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

2- هذه الدراسة تبحث في ظاهرة الإسلام السياسي في دول المغرب العربي، بينما دراستنا تتوجه إلى البحث في الظاهرة في النطاق الجزائري إلا أنها شكلت بالنسبة لنا مصدرا ثرا للكثير من المعلومات والبيانات المتعلقة بالظاهرة إن في جانبها التاريخي أو التحليلي الفكري.

3- أفادتنا الدراسة الحالية في أنها سلطت الضوء بطريقة جيدة على الحركة الإسلامية الجزائرية منذ مرحلة الاستقلال مع بقايا جمعية العلماء إلى مرحلة الانفتاح السياسي، غير أن الباحث رغم عنايته بالحدث الجزائري إلا أن الجهد التحليلي الذي خصه للحركة الإسلامية الجزائرية أقل بكثير إذا قارناه بالجهد المعرفي والتحليلي الذي خص به الحركة الإسلامية التونسية، ففي الوقت الذي رجع فيه إلى النصوص المكتوبة حول كثير من الموضوعات التي اشتغلت عليها الحركة التونسية، واللقاءات المكثفة التي عقدها مع أكثر من 7 قياديين تونسيين، اقتصر في الحالة الجزائرية على 03 من وجوه الحركة في الجزائر (يعتبر ثالثهم مغمورا بالإضافة إلى أنه من الجناح الراديكالي في الحركة الإسلامية الجزائرية الذي برز في منتصف الثمانينيات).

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

فالمادة البحثية للباحث رغم قيمتها التحليلية لم تستند في معظمها على زخم وثائقي أو مقابلاتي، وإن كان الكاتب اعترف من البداية (الفصل السادس) بأن الحركة الإسلامية في الجزائر هي من الحركات التي ظلت حتى 1988 لا نعلم عنها الكثير لأنها ظلت -عكس نظيرتها التونسية- في إطار السرية لمدة طويلة.

بالإضافة لما سبق فقد ركز الباحث كثيرا على الحركة الإسلامية في الجزائر بعد مرحلة الانفتاح السياسي؛ أي بعد 88 مستطلعا ومحللا للتطورات الحاصلة في نطاقها بعد ولوجها مجال العمل السياسي.

رغم ما تقدمه لنا هذه الدراسة من إضاءة على بعض جوانب الحركة الإسلامية الجزائرية -وهي موضوع مازال يكتشفه كثير من الغموض- إلا أننا نطمح في إطار بحثنا إلى تعميق البحث في المراحل الأولى من تاريخ الحركة قبل ولوجها مجال العمل السياسي، وإلى تعميق البحث في جوانب فكرية وحركية لم تكن محل اهتمام الباحث، و/أو لم يشر إليها إلا لماما.

4- دراسة الربيع جصاص. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، دراسة تحليلية لنمو وتطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمقراطية. جامعة منتوري، قسنطينة. 2007/2008). إشراف: الدكتور صالح فيلاي.

4. 1- وصف الرسالة: الرسالة مكونة من مقدمة وخاتمة وستة فصول هي كالآتي:

- **الفصل الأول:** عنوانه الباحث بـ«الإطار المنهجي للدراسة» وحدد فيه إشكالية بحثه وأهميته وأهدافه والمنهج والأدوات المستخدمة، والفروض التي اعتمد عليها، وسقط منه عنصر مهم هو دواعي ومسوغات البحث في هذا الموضوع.

- **الفصل الثاني:** ويدور حول المتغير الثاني للدراسة؛ أي حول التغير الاجتماعي، قسمه الباحث إلى مبحثين مطولين، عرض في الأول منهما لمفهوم التغير ونظرياته، أما

الثاني فقد ربط فيه بين التغير والمجتمع؛ حيث تحدث عن التغير ومجالاته في المجتمع الحديث وعن استراتيجيات التأثير في عملية التغير، وعن التحديث ومجالاته واتجاهاته.

- **الفصل الثالث:** ربط فيه بين الدين والتغير الاجتماعي فكان عنوانا للفصل وقسمه بدوره إلى مبحثين ناقش في الأول المداخل النظرية التي عنيت بالظاهرتين (الدين والتغير) كالمنظور الماركسي والفيبري والوظيفي.. أما الثاني فخصصه للحديث عن الإسلام ومفهوم التغير.

- أما **الفصل الرابع:** والموسوم بـ«الإسلام والدولة في الجزائر» فيشكل مدخلا لدراسة المتغير الأول في البحث وهو متغير الحركات الإسلامية، قسمه إلى أربع مباحث أساسية، الأول منها اتجه إلى استئارة مفهوم الدولة والتعاريف المتنوعة المقدمة له تبعا للمنظورات المختلفة (القانونية والسوسيولوجية..)، ثم تحدث عن أركان الدولة متمثلة في الإقليم والشعب والسيادة والاعتراف الدولي، وختم هذا المبحث بعرض مجمل النظريات المفسرة لظاهرة الدولة. أما المبحثان الثاني والثالث فقد خصصهما للحديث عن الدولة، وبناء الدولة في المغرب العربي، ثم ربط بين الدولة والإسلام في الدول الثلاث تونس والمغرب وليبيا، وخصص الفصل الرابع ليكمل فيه الحديث عن الإسلام والدولة في الجزائر بالرجوع إلى فترة حكم ابن بلة، ثم مرحلة ما بعد التصحيح الثوري وأخيرا مرحلة الانفتاح السياسي.

- **الفصل الخامس:** ناقش فيه الباحث ظاهرة «الحركات الإسلامية المعاصرة» عبر ثلاثة مباحث، خصص الأول منها للحديث عن بعض الحركات الإسلامية في العالم العربي ومنطقة الخليج بادئا بحركة الإخوان المسلمين المصرية؛ حيث تتبع نشأتها وتطورها وعلاقتها بالسلطة السياسية، ومثليا بالحديث عن أبرز التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية كالتيار السلفي الوهابي من حيث نشأته وتطوره وارتباطه بالنظام السياسي السعودي، وبعض التيارات السلفية الجديدة المنبثقة عنه (أتباع جهيمان العتيبي، تيار السلف الصالح بأجنحته المختلفة). كما تحدث عن التيار الشيعي في المنطقة وبعض التنظيمات التابعة له ولكن باختصار شديد. أما المبحث الثاني فإنه اتجه فيه إلى عرض بعض القضايا الفكرية ذات الصلة بالخطاب الإسلامي كقضية الحاكمية وقضية التكفير.

وختم الفصل بمبحث أخير حول الحركة الإسلامية بين ثنائية الدعوة والعمل السياسي، تحدث فيه عن حالة التراجع الذي بدا واضحا على مسيرة الحركة الإسلامية، وعن مختلف الإكراهات والتحديات التي تعترض جهودها في التغيير والإصلاح والدعوة والعمل السياسي. أما آخر نقطة استثارها في هذا المبحث فهي مناقشته لموضوع الجماعات الدينية من حيث طبيعة التنظيم الديني وطبيعة القيادة والعضوية فيه، والعوامل المحفزة على بروز الجماعات الدينية، واتجاهها إلى ظاهرة التطرف الديني وأسباب ذلك.

- الفصل السادس: يعد فصلا مركزيا في كامل الرسالة بالنظر إلى عنوانها، وهو موسوم بـ«الحركات الإسلامية في الجزائر»، قسمه الباحث إلى مباحث فرعية ثلاثة، تطرق في الأول منها لقضية سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924 على يد كمال أتاتورك، وعن اتجاهات وردود الفعل الإسلامية الناشئة عن ذلك، وكيف كان هذا السقوط سببا ومبررا لبروز ونشأة الحركة الإسلامية المعاصرة. وخصص المبحث الثاني للبحث في مختلف جوانب الحياة العلمية والثقافية والدينية في الجزائر في العهد العثماني، ثم خلال فترة التواجد الاستعماري الفرنسي. أما المبحث الثالث فعنوانه «من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي» أبرز فيه كيف تم التحول من الإسلام الشعبي التقليدي مثلما تمثله الزوايا والأخويات الدينية إلى الإسلام الإصلاحي مثلما ناضلت ودعت إليه جمعية العلماء المسلمين بقيادة ابن باديس، وكيف تم الانتقال بعد الاستقلال إلى ما أصبح يصطلح عليه الإسلام السياسي. وفي عرضه لسيرورة الانتقال نحو الإسلام السياسي اتجه الباحث إلى عرض وسرد وتحليل كثير من الأحداث السياسية والاجتماعية... التي قادت في الأخير إلى تشكيل المشهد السياسي الجزائري بمختلف واجهاته الإيديولوجية وعلى رأسها الواجهة الإسلامية؛ كما عرض بتوسع إلى التطورات الحاصلة بعد 1988 من تغيير دستوري وميلاد للأحزاب الإسلامية، وتحول الحركة الإسلامية شبه الكلي نحو العمل السياسي، ممثلة في جبهة الإنقاذ وحركة مجتمع السلم وحركة النهضة التي حاول الباحث عرض ومناقشة بعض أطروحاتها وبرامجها ومواقفها من القضايا المطروحة على الساحة الجزائرية حينذاك.

4. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه: تحدث الباحث في مقدمة دراسته عن موضوعه وأهميته وخطة الدراسة التي اتبعها ضمن سياق تحليلي حاول من خلاله الولوج

إلى موضوع الحركات الإسلامية كبؤرة للبحث، متسائلاً عن الدور الذي سيلعبه الدين الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار بعد أن لعب دوراً تحصيلياً ونضالياً في المرحلة السابقة. وفي تتبعه للقضية يطرح الباحث إشكالية بروز ظاهرة التيارات الدينية ذات الأفق السياسي التي توسعت وتعاظمت في فترة السبعينيات ليكون لها إسهام مركزي في عملية التغيير الاجتماعي والثقافي في نطاق المجتمع الجزائري؛ عندما ظهرت وانتشرت أساليب جديدة في المظهر والسلوك، كما في المفاهيم والمفردات المتداولة. إن الإشكالية التي يطرحها الباحث تتمثل في محاولة ربط موضوع الحركات الإسلامية بالتغيير الثقافي في المجتمع الجزائري، لذلك يطرح الأسئلة الآتية:

- إلى أي حد استفادت الحركة الإسلامية من خبرتها النضالية منذ تبلورها وبروزها على الساحة الاجتماعية؟ - ما هي التحديات التي تواجهها لتنفيذ برنامجها الإصلاحي التغييري على المدى المتوسط والبعيد؟

- ما هي علاقتها بالتشكيلات والتنظيمات السياسية القائمة ذات التوجهات الأيديولوجية المخالفة؟

- ما نوع التغيير الذي تهدف للوصول إليه؟

- ما هو المنهج الذي تعتمده لتحقيق الإصلاح والتغيير؟

أ- أهمية وأهداف الدراسة: يسعى الباحث باختياره البحث في موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر كموضوع جدير بالمطابقة العلمية-نتيجة الدور الذي لعبته هذه الأخيرة في الساحة الاجتماعية والسياسية، وقدرتها الكبيرة على الحشد الجماهيري والضغط السياسي-إلى البحث في: الخلفيات والعوامل السوسيو-ثقافية المساعدة على بروز وانتشار الحركة الإسلامية، وكذا البحث في برنامجها الفكري وخلفياته الفلسفية وعلاقة الحركة بالتيارات السياسية غير الدينية، بالإضافة إلى محاولة فهم العلاقة التي تجمع بين التنظيمات الفرعية المشكلة لجسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

ب- الفرضيات الرئيسية للدراسة: بنى الباحث دراسته وهي دراسة نظرية على

فرضيات ثلاث هي:

- 1- كانت الحركات الإسلامية دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير.
 - 2- كانت الحركات الإسلامية دافعا لتبني المجتمع لمبدأ الإسلام أسلوبا للحياة.
 - 3- لم يكن للحركة الإسلامية دور في عملية التغيير الثقافي إلا في: الجانب المظهري (اللباسي) وهو السائد، وبعض جوانب السلوك الحياتي.
- ج- الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة: لم يعتمد الباحث على أية دراسة سابقة.
- د- منهجية الدراسة: استخدم الباحث في دراسته مثلما ذكر:
- المنهج التحليلي الذي يقوم على وصف الظاهرة ثم تحليلها ومحاولة تقديم تفسير لها بتتبع أبعادها الفكرية وأبعادها الاجتماعية والثقافية بالتركيز على مبدأ التغيير في المجال السياسي بعد بناء الدولة الوطنية في الجزائر.
 - المنهج التاريخي الذي يرى الباحث أنه بواسطته يمكن تتبع الأحداث التاريخية في تسلسل زمني يتيح معرفة موقع الظاهرة المدروسة من تلك الأحداث.
4. 3- نتائج الدراسة: حاول الباحث قراءة نتائج بحثه في ضوء أسئلة الإشكالية والفرضيات المطروحة وقد خلص إلى ما يأتي:
- 1- في إجابته عن سؤال الإشكالية الأول خلص الباحث إلى أن الحركات الإسلامية نتيجة جملة التحديات التي تعترضها والمشكلات التي وقعت فيها -وذكر منها: تراجعها عن المساهمة في عملية التغيير السلمي وجنوحها نحو استخدام الأساليب الراديكالية رغم الرفض الشعبي لذلك، ابتعادها عن الخط الدعوي وتوجهها نحو تغليب أسلوب العمل السياسي، هشاشة برامجها، طغيان الطابع الإداري والتنظيمي والشأن الخاص على حساب الاستجابة لهموم المجتمع- في حاجة ماسة إلى مراجعة ذاتية شاملة تعيد للحركة توترها الإيجابي نحو قضايا وهموم المجتمع.

2- في إجابته عن سؤال الإشكالية الثاني حول علاقة الحركة الإسلامية بغيرها من التنظيمات المخالفة أكد الباحث على أنه بالرغم من الخلفية الفكرية التي نهضت عليها هذه الحركات كإيمانها بمبدأ الحاكمية وتكفير من لا يحكم بما أنزل الله... فإن إكراهات الواقع بعجز هذه الحركات عن تحقيق المجتمع المثالي ورفض أو عدم استجابة المجتمع لبعض أساليبها جعلها تنقسم بين جناحين: معتدل استيعابي يوطن نفسه على فكرة التعايش مع الآخر المخالف، وجناح راديكالي استيعادي يؤمن بمنطق الرفض.

3- في إجابته عن سؤال الإشكالية الثالث حول نوع التغيير الذي تهدف الحركة الإسلامية الوصول إليه خلص الباحث إلى أن فكرة شمولية التغيير التي تؤمن بها الحركة وتهدف إلى تحقيقها تعرضها صعوبات موضوعية متعلقة بظروف وواقع المجتمع المعاصر، لذلك فإن النتيجة هي ضرورة تبني ما سماه الباحث منهاج التغيير الجزئي. كما أكد أيضا على أن الحركة الإسلامية أمام هذه القضية تفترق إلى تيارين: يؤمن الأول منهما ويلتزم بخط العمل الدعوي والخيري وينخرط في العمل السياسي السلمي والشرعي في ظل القوانين السائدة، بينما يرفض التيار الثاني هذا المسلك وهو ما عجل في رأي الباحث بتراجع وفقدان الحركة الإسلامية للكثير من المكاسب والمواقع عندما تغلب هذا التيار في الساحة الإسلامية.

إلى جانب مناقشته للنتائج في ضوء أسئلة الإشكالية ناقش الباحث النتائج التي يرى أنه توصل إليها في ضوء الفرضيات الثلاث المطروحة: فهو يؤكد على أن الفرضية الأولى قد تحققت؛ إذ إن الحركات الإسلامية كانت دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير رغم الطابع الصراعى بينهما (أي بين السلطة والمعارضة الإسلامية)، وهو ما تجسد حسب الباحث في تبني السلطة للكثير من المفردات التي ناضل التيار الإسلامى من أجل تجسيدها كبناء المساجد، وإدماج بعض الرموز الدينية في أجهزة ومؤسسات الدولة وإضفاء نوع من الأسلمة عليها. أما الفرضية الثانية ونصها: «أن الحركات الإسلامية كانت دافعا لتبني المجتمع لمبدأ الإسلام أسلوبا للحياة» فإن الباحث توصل إلى أن هذه الحركات لم تكن دافعا قويا لذلك بدليل أن الإسلام لم يكن يوما غائبا عن الحياة الاجتماعية الجزائرية وما قامت به الحركة هو إعادة تثوير هذا الكامن الشعبي ونشر الوعي به. أما الفرضية

الأخيرة المتعلقة بدور الحركة في عملية التغيير فقد خلص الباحث إلى أن دورها اقتصر على الجانب المظهري والسلوكي.

4. 4- الببليوغرافيا ومصادر المعلومات: شغلت دراسة الباحث ما يساوي 336 صفحة اعتمد في تحريرها وصياغة أفكارها على مصادر معلومات اشتملت على:

- الكتب العربية: 56 كتابا

- الرسائل الجامعية والأبحاث المنشورة: 03 رسائل.

- الكتب بغير اللغة العربية (فرنسية-إنجليزية): 11 كتابا.

- مقالات (مجلات وصحف): 12.

- وسائط إلكترونية: 03.

4. 5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها: تعد دراسة الربيع جصاص إحدى الدراسات الباكرة والقليلة حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر في اختصاص علم الاجتماع، رغم أن هذه الدراسة بعيدة نوعا ما عن البؤرة البحثية التي نشتغل عليها؛ إذ هي اهتمت بالبحث حول تأكيد أو نفي العلاقة بين الحركة الإسلامية وظاهرة التغير الثقافي في المجتمع الجزائري حتى مرحلة التسمينيات، بينما نحن نشتغل على بحث وتتبع جذور الحركة الفكرية والتاريخية ضمن فترة زمنية محددة هي فترة 1962-1982. رغم كل ذلك فقد استفدنا من هذه الدراسة بعدا أساسيا هو بعد الدافعية السيكولوجية؛ فقد أزاح عنا الاطلاع على الرسالة كاملة وقراءة مباحثها المختلفة ذلك التخوف والقلق الذي سيطر علينا منذ اخترنا البحث في موضوع الحركة الإسلامية، وكذا تهيئنا من عدم إتمامها نظرا لما يكتنف البحث في مثل هذا الموضوع من الصعوبات الجمة؛ حيث وجدنا أخيرا باحثا جزائريا، ومن جامعة قسنطينة يبحث الموضوع نفسه. دون هذا المحفز السيكولوجي لم نعثر على مبحث ذي صلة بموضوعنا يمكن أن نستفيد منه أو نوظفه في دراستنا.

5- دراسة عبد اللطيف الهرماسي. الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي،

الإسلام والحركة الإسلامية. ط 1 (تونس: شركة بيرم للنشر، 1985). وهي في الأصل أطروحة جامعية.

5. 1- وصف الدراسة: العمل الذي بين أيدينا هو نسخة الكتاب المطبوع وليست نسخة البحث الأصلية، وقد خضعت -كما صرح الباحث في كلمته للقارئ- لعملية تعديل وتقيح لتصدر في شكل كتاب، لذلك ستسقط كثير من العناصر في عرضنا للدراسة مثلما تتطلبه منهجية عرض الدراسات السابقة.

تحتوي الدراسة على قسمين:خصص الأول -وهو الأهم من ناحية الكم- للحديث عن الحركة الإسلامية في تونس، وخصص القسم الثاني للحديث عن موضوع اليسار الاشتراكي والإسلام والحركة الإسلامية.

القسم الأول: مقسماً إلى ثلاثة فصول تبحث وتتبع نشأة وتطور الحركة الإسلامية التونسية.

- الفصل الأول: وهو بعنوان «جذور الحركة الإسلامية وظروف نشأتها» عرض فيه الباحث للظروف التاريخية التي خبرها المجتمع التونسي في ظل الحكم الاستعماري الفرنسي؛ حيث تتبع بشكل مركز خطوات المشروع الاستعماري منذ مرحلة ما قبل فرض الحماية إلى أن تحولت تونس إلى بلد مستعمر وكيف أثر التوسع الرأسمالي الاستعماري على أبنية المجتمع التونسي من خلال ممارسته لسياسة التفكيك لدعائم المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بما أفرز واقعا جديدا هو واقع الهيمنة والحضور الاستعماري. كما ركز الباحث في هذا الفصل على إبراز رد الفعل التونسي على هذا المشروع وموقف النخب التونسية التقليدية والحداثية اتجاهه، والدور الذي لعبه الإسلام الشعبي بمؤسساته التقليدية ممثلة في المؤسسة الزيتونية وشيوخها وطلتها في التصدي لهذا المشروع بما شكل نواة الممانعة الأولى التي ستكون السلف الحقيقي للتيار الإسلامي المتشكل فيما بعد. كما اقتضى المنطق التحليلي والتاريخي لهذا الفصل تتبع التغيرات التي استمرت بعد استقلال تونس في ظل النظام البورقيبي بتوجهاته الحداثية والعلمانية وموقفه من الموروث الحضاري التونسي وعلى رأسه الإسلام، وأثر الخيارات التي تبناها في الميدان الاقتصادي والثقافي... وما

نجم عنها من ظواهر ومشكلات مست مختلف جوانب حياة الفرد والمجتمع التونسي في العمق. في ظل هذه التطورات والظروف بدت نخب المجتمع التونسي في حيرة فرأى بعضها مثلما يقول الباحث أن الجواب على المشكلات المتراكمة في اعتناق الماركسية، بينما وجدت أخرى يقينها في مفهوم شامل للإسلام، وهو ما أدى إلى بروز التيار الإسلامي على الساحة الاجتماعية والسياسية التونسية.

- **الفصل الثاني:** تتبع فيه الباحث مسار الحركة الإسلامية التونسية من التكون إلى الانتشار وقسمه إلى أربعة مباحث، خصص الأول منها لتتبع الحركة الإسلامية التونسية في مرحلة تكونها؛ حيث تحدث عن الجهود الأولى التي قادها رائدا العمل الإسلامي التونسي وهما عبد الفتاح مورو وراشد الغنوشي المتأثرين ببعض شيوخ المؤسسة الزيتونية، وكيف انطلقا في الدعوة وتكوين النواة الأولى لما أصبح يعرف فيما بعد بحركة الاتجاه الإسلامي مستثمرين الظروف والإمكانات المتاحة لصالح دعوتها بما أثمر بعد مدة التحاق نخبة الجيل الأول الذي سينتشر في الجامعات ومؤسسات التعليم ومؤسسات المجتمع الأخرى لتتحول الحركة إلى حالة مجتمعية عامة. من هنا يبدأ المبحث الثاني ليستثير ظاهرة التوسع والامتداد؛ حيث ركز الباحث على إبراز الظروف الاقتصادية في السبعينيات وكيف عمقت ظاهرة التبعية وولدت أزمة اجتماعية حادة كان لها انعكاسها على موقف المجتمع من السلطة القائمة بما شكل لديها من استعداد لتقبل المشاريع التغييرية البديلة وتحول تطلعاتها نحو الحركات الرافضة لخيارات النظام ومنها الحركة الإسلامية، ثم تحدث الباحث عن الدور الذي لعبته الثورة الإيرانية في تعزيز انتشار الحركة الإسلامية وتناميها في المجتمع التونسي. أما المبحث الثالث فهو بحث في ما يسميه علماء الاجتماع باجتماعيات الحركة الإسلامية، حاول فيه الباحث التعرف إلى خصائص القاعدة الاجتماعية المؤيدة للحركة الإسلامية والمقتنعة بطروحاتها. وختم الباحث هذا الفصل بمبحث تحدث فيه عن فصائل واتجاهات الحركة الإسلامية التونسية.

- **الفصل الثالث:** والموسوم بـ«الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية» ناقش فيه الباحث الخطاب الأيديولوجي والتطورات التي حصلت في نطاق اهتماماته بالرجوع إلى مجموعة من الوثائق المكتوبة تمثلت أساسا في «مجلة المعرفة» التي أصدرتها الحركة

منذ 1972، و«مجلة المجتمع» و«الحبيب» الصادرتين على التوالي في 1979 و1980، وبعض كتابات قياديي الحركة باتجاهيها التقليدي والتقدمي. وهنا عرض الكاتب بالتجليل والنقد لبعض الموضوعات التي اشتغلت عليها الحركة الإسلامية التونسية وشكلت في مرحلة تاريخية جوانب من خطابها كموضوعات الموقف من الغرب، والاقتصاد الإسلامي والمرأة، والمسألة القومية والديمقراطية...

- الفصل الرابع: وهو بعنوان «الحركة الإسلامية في العمل السياسي»، تحدث فيه عن سيروية التحول من حقل الدعوة إلى حقل العمل السياسي، وناقش كيف تطورت علاقة الحركة الإسلامية التونسية بالسلطة والمعارضة ذات التوجهات الأخرى التقليدية واليسارية الماركسية، كما تطرق إلى موقف الحركة الإسلامية من قضية العنف، ونظام الحكم. أما القسم الثاني فهو مختصر وقد تحدث فيه عن:

5. 2- المنهجية التي عالج بها الباحث موضوعه :

أ- الأهمية والأسباب: نظرا لأن الحركة الإسلامية أصبحت منذ سبعينيات القرن الماضي قوة يحسب لها حسابها، وتحولت نتيجة لذلك إلى محور جدل داخل الأوساط السياسية والفكرية كما بين مختلف فئات المجتمع، رأى الباحث أهمية البحث في هذه الظاهرة وتتبع جذورها وظروف نشأتها ومراحل تطورها، وتقصي أدبياتها وتشريح خطابها لمعرفة دلالاته الاجتماعية والفكرية والسياسية، بعيدا عن الأحكام العامة والأفكار المسبقة والانطباعات المزاجية.

ب- منهجية الدراسة: أكد الباحث في مقدمة دراسته على أن البحث في موضوع الحركة الإسلامية يتطلب إتباع طريقتين كل على حدى أو دمجهما، تعتمد الأولى على منهج المسح بأخذ عينة ممثلة لمجتمع البحث ومحاولة التعرف -بالرجوع للطرق الإحصائية- على الفئات التي ينحدر منها مناضلو الحركة، ومستواهم التعليمي، وتوزيعهم حسب العمر، والجهة.... أما الطريقة الثانية فتستند إلى المنهج الوثائقي الذي يقوم على طريقة تحليل المضمون بالرجوع إلى أدبيات الحركة المسموعة والمكتوبة والمنشورة ودراساتها.

إلا أن الباحث فضل استخدام الطريقة الثانية نظرا لصعوبة الطريقة الأولى في ظل

الظروف التي مرت بها حركة الاتجاه الإسلامي في فترة إعداد البحث. وقد رجع الباحث إلى بعض الدوريات التي أصدرتها الحركة وهي ثلاث «مجلة المعرفة»، و«مجلة المجتمع» و«مجلة الحبيب»، وبعض بياناتها (أي الحركة)، بالإضافة إلى كتابات زعيمها راشد الفنوشي، كما أنجز الباحث مقابلة واحدة مع أحد قياديي الحركة.

ج- الببليوغرافيا والدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة؛

اعتمد الباحث في إعداد بحثه على مجموعة من الدراسات ومصادر المعلومات، وإلى جانب الوثائق والمصادر الحركية التي تقدم ذكرها استعان ببعض الدراسات الأكاديمية التي تناولت موضوع الحركة الإسلامية التونسية من أحد جوانبه ذكر منها ثلاث أساسية، الأولى هي دراسة لسعيدة النالوتي بعنوان «الصحافة الإسلامية في تونس: مجلة المعرفة» تتضمن عرضاً لمجلة المعرفة شكلاً ومضموناً، استفاد منها الباحث في تحليل خطاب الحركة. والدراسة الثانية من إعداد فتحية بلغيث حول «الحركة الإسلامية في تونس من خلال صحيفة العمل»، وهذه الصحيفة ترجع للحزب الحاكم حاولت الباحثة التعرف إلى صورة الحركة الإسلامية مثلما تحاول الصحف السلطوية رسمها في ذهن الفرد التونسي. أما الدراسة الثالثة فهي من إعداد عبد الرزاق القصير حول «حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: موقف الخطاب العلمي والخطاب الصحفي» سلك فيها الباحث طريقة تحليل المضمون مستنداً أولاً: إلى الإصدارات الصحفية للحركة مثلما تجسدت في صحيفتي الحبيب والمجتمع (وهو ما يقصده بالخطاب الصحفي)، وثانياً: للكتب والمقالات والنشريات (الخطاب العلمي). ولا يخفى أن هذه الدراسات مثلما أكد الباحث اقتصر على محاولات في التحليل الكمي لمحتوى الخطاب المكتوب، بينما يطمح هو إلى دراسة الحركة الإسلامية كظاهرة اجتماعية. أما المصادر الببليوغرافية الأخرى للدراسة فقد قسمها الباحث إلى ثلاثة أصناف:

- دراسات عامة تتعرض لبعض جوانب الموضوع وذكر منها كتابات حسن حنفي، وسمير أمين والجابري...

- دراسات تهتم بالحركة الإسلامية في أقطار محددة (الحركة الإسلامية في مصر) مثل دراسات ريتشارد ميتشل عن حركة الإخوان المسلمين، ودراسات سعد الدين إبراهيم...

- دراسات تتعلق بالحركة الإسلامية في حالتها التونسية، مثل دراسات سهير بلحسن وعبد القادر الزغل..

1. 3- نتائج الدراسة: نظرا لأننا نفتقد النسخة الأصلية للدراسة مثلما بينا في بداية عرضها فإن سنستقرئ بعض ما خلص إليه الباحث مثلما ورد في الخاتمة.

- يرى الباحث أن الحركة الإسلامية التونسية هي انعكاس للرفض المجتمعي والشعبي للواقع التبعية الذي كرسه ادعاءات اللحاق بركب الرأسمالية كما روج له نظام ما بعد الاستقلال.

- الحركة الإسلامية التونسية ليست ظاهرة خارجية أو مصطنعة، بل هي نتاج أزمة مجتمع، إنها حركة اجتماعية بأتم معنى للكلمة أفرزتها الأزمة الحضارية الناتجة عن الوقوع تحت طائلة الاستعمار الغربي ونتيجة لسياسة التفكيك التي مارسها على المجتمع، كما أنها أيضا نتيجة لفشل الأنظمة في مواجهة المشروع الاستعماري بكافة أبعاده.

- من الخطأ معالجة الظاهرة بالوسائل الأمنية.

- الحركة الإسلامية في تونس لا تشكل كلا واحدا، ومن الخطأ اعتبارها نسخة طبق الأصل لحركات موجودة في بلدان عربية وإسلامية.

1. 5- نقد الدراسة ووجه الاستفادة منها: رغم أن هذه الدراسة تتجه إلى البحث في موضوع الحركة الإسلامية في تونس، إلا أنها تعد أقرب دراسة من الناحية الموضوعية والمنهجية لدراستنا من كل الدراسات السابقة التي عرضناها، ذلك أنها تبحث في مستويين بحثيين اثنين:

- الأول: ويتعلق بالحضر في تاريخ تشكل الظاهرة وسيرورة تشكلها وتطورها والمراحل التي مرت بها.

- الثاني: ويتعلق بالتعرف إلى المضامين الفكرية لخطاب الحركة الإسلامية التونسية.

وهما المستويين البحثيين الذين تتأسس عليهما دراستنا حول الحركة الإسلامية في الجزائر؛ أي الجذور التاريخية والفكرية، لذلك فإن هذه الدراسة فتحت لنا كثيرا من الآفاق في اقترابنا من موضوعنا رغم أننا اطلعنا على نسخة الكتاب وليس على النسخة الأصلية؛ إذ سقطت وحذفت منها كثير من العناصر لتتسجم مع مقتضى الكتاب المطبوع. كما تمتاز هذه الدراسة بمزية ثانية هي أنها تدور في الإطار الثقافي المغاربي، أي الإطار التونسي، وقراءتنا للتحليل القيم الذي أنجزه الباحث حول الحركة الإسلامية التونسية جعلنا نكتشف إلى أي حد تتقارب الظروف التاريخية التي أثرت في تشكل وتبلور الحركة التونسية مع ظروف تشكل الحركة الإسلامية الجزائرية رغم بعض الخصوصيات والافتراقات الممكنة ملاحظتها بين الحركتين.

الفصل الثاني:

الحركة الإسلامية:

منازعات التصور ومسالك النظر

«إن مسألة الإسلام بوصفه قوة سياسية هي مسألة جوهرية بالنسبة لعصرنا ولعدة سنوات قادمة، والشرط الأول للتعامل معها يجد أدنى من الذكاء هو عدم البدء بتسميمها بالكراهية».

ميشيل فوكو

تمهيد

منذ عصر النهضة الأوروبية ظل هناك اتجاه نحو الاهتمام بالعالم الإسلامي والمجتمعات الإسلامية بحثا ودراسة لمختلف أبعادها ومكوناتها الاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية... وتزايد نوع وحجم هذا الاهتمام مع حملة التوسع الاستعماري، عندما تمحض لدراسة هذا الكيان الثقافي والجغرافي فروع معرفية قائمة بذاتها كالاستشراق «Orientalisme»، ثم ورثته حقول معرفية جديدة تبنت أساليب أخرى في البحث والدراسة كالأنثروبولوجيا والاستشراق الجديد أو ما يعرف بعلم الإسلاميات «l'islamologie».

ولا زال العالم الإسلامي -إلى اليوم- يشكل بؤرة اهتمام علمي جدي، وهما من هموم الغرب المعرفية؛ إذ تحوز ظاهراته ووقائعه التاريخية والآنية (أي العالم الإسلامي) على حيز كبير مما ينتج من دراسات وكتابات وتحقيقات...

وتحظى واحدة من أهم ظواهره الحديثة والمعاصرة باهتمام بالغ، هي ظاهرة الحركات الإسلامية، فمنذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران تكثفت البحوث العلمية للبحث في حيثيات هذه الظاهرة بقصد فهمها واستيعابها وتخطيط استراتيجيات التعامل معها استباقا لما يمكن أن تشكله من مزاحمة وتهديد لريادة الغرب وسيطرته الحضارية.

إننا في هذا الفصل من الدراسة نسعى إلى إبراز ذلك الجدل والحوار الفكري حول ظاهرة الحركات الإسلامية بين الباحثين المختصين، ودوائر البحث العلمي المهمة بالظاهرة (غربيا وعربيا) من مختلف أبعادها وجوانبها؛ بدءا بإشكالية التسمية والتعريف، ثم العوامل المولدة لها بحسب ما تتبناه كل رؤية ومدخل تفسيري، وما هي الفئات الأكثر انجذابا لها، وهل تشكل الحركات الإسلامية كلا موحدًا أم أنها تفترق من حيث التصور وأسلوب العمل.. وقد عنونا هذا الفصل بـ«الحركة الإسلامية: منازعات التصور ومسالك النظر» في شكل عنوان يعكس ما يدور حول الظاهرة من اختلاف ونزاع فكري بين المهتمين بها وهو ما أسميناه «منازعات التصور»؛ وما يسلكه كل باحث أو مدرسة من مسالك فكرية ومذهبية في رؤية الظاهرة والاقتراب منها وهو ما أطلقنا عليه «مسالك النظر».

في إشكالية التسمية: مدخل تحليلي

يبدو ضروريا من الناحية المعرفية والمنهجية ونحن بصدد مناقشة مختلف جوانب الظاهرة موضوع الدراسة (أي ظاهرة الحركة الإسلامية) البحث في إشكالية التسمية، ذلك أن أي ظاهرة من ظواهر الواقع الاجتماعي تقع ضمن مجال إدراكنا تترجم عبر جهد معرفي إلى اسم يدل عليها فتتحول إلى موضوع للدراسة والمعرفة، فالإسم «هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، فهو تصديق على وجوده... فإذا سميت شيء أ فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة، أي أنك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة... وهو العمل الذي يغير حضوره المجرد... إلى وجود (مدرَك)»^(١). فالشيء عندما يتسمى يصبح فكرة ثم مفهوما.

والمفهوم -مثلا هو معلوم- وعاء نظري يمكن أن يشحن بحمولات مختلفة من المعاني والدلالات. وإذا كانت التسمية خطوة أولى تؤرّخ لميلاد ودخول الظاهرة إلى عالم الوقائع الفكرية لتغدو مفهوما تداوليا تتعرف به في المجتمع العلمي المهتم بها، فإن تعدد التسميات والأوصاف المعرفة بها قد يقود إلى تحريف فهمنا لها أو تشويه رؤيتنا لبعض جوانبها؛ عندها يصبح الأمر مدعاة للحيرة والحذر المعرفيين.

إن القضية ونحن بصدد البحث في موضوعة الحركة الإسلامية هي بهذه الخطورة، فتتبع الظاهرة في أدبيات المشتغلين عليها يحيلنا إلى العديد من التسميات والأوصاف، تصل في بعض الأحيان حد التضارب والتناقض.

لقد أنتج الخطاب المهتم بالظاهرة الإسلامية في مختلف تجلياتها^(*) -عندما تكثف الاهتمام بها بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979- مفهومات عديدة نحتها المختصون للتعبير عن هذا المولود الاجتماعي، حتى إنه يمكننا أن نحصي في هذا الصدد قائمة طويلة من المفهومات تستخدم كلها للتعبير عن الظاهرة، نذكر منها:

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إعادة (دمشق: درا الفكر، 2000)، ص 21-22.
(*) حتى الخطاب الشعبي البسيط أنتج مفهوماته الخاصة للتعبير عن الظاهرة أو المنتمين إليها مثل مفهوم الإخوانية، الإخوة، أصحاب اللحى والقمصان...

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الصحوة الإسلامية، البعث أو الانبعاث الإسلامي، الإحياء الإسلامي، المد الإسلامي، الإسلامية، الإسلاموية، الإسلام السياسي، الأصولية الإسلامية، التشدد الإسلامي، النشاطية أو النضالية الإسلامية، الإصلاح والتجديد الإسلامي، الحركات السلفية، الحركات الإسلامية التمامية أو المتطرفة أو الراديكالية، التيارات أو الجماعات أو التنظيمات الإسلامية، حركات تأكيد الانتماء الإسلامي... وغيرها من المفاهيم الأخرى المتقاربة أو المتزاحمة.

ولا يقف الإشكال عند هذا الحد من التنوع والاختلاف بين التسميات، بل يتعدى ذلك إلى التنوع والاختلاف بين مضامين ودلالات المفهوم الواحد.

بالرغم من هذه التحفظات-وبغيرها- مما يمكن أن يسجل في هذا الصدد، ينحو الدارسون للظاهرة إحدى اتجاهين⁽¹⁾:

- إما عدم التفرقة بين المفاهيم والتسميات الدالة على الظاهرة، واستخدام بعضها كمترادف للبعض الآخر بما يوحي بأن لها نفس المعاني بينما القضية هي خلاف ذلك.

- وإما محاولة التعامل النقدي مع تلك التعددية في المفاهيم واعتماد ضرورة التفرقة بينها، والتعرف على الحدود الفاصلة بين كل واحد منها.

مع الإشارة إلى أن هذا المسلك المزدوج في التعاطي مع الظاهرة يمكن أن نلاحظه في الكتابات الغربية كما في الكتابات العربية والإسلامية، وهذه الأخيرة (أي الكتابات العربية والإسلامية) في معظمها تعكس لأسباب كثيرة نظيرتها الغربية؛ إذ غالبا ما تعيد إنتاج و/أو استهلاك المفاهيم نفسها بحمولاتها وشحناتها الثقافية والأيدولوجية.

إننا يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد شبه هيمنة مفهومية تسعى -لمجموعة من

(1) رباب الحسيني حسن العوضي. «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية. تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة 1970-1990». (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس. جمهورية مصر العربية، 1995)،

ص 02، وأيضا: المختار شفيق، «الحركة الإسلامية: المفهوم والدلالات وحدة التعدد أو الاختلاف المتوحش»، Consulté le

2007/03/14، en ligne Consulté le 2007/03/14، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/51-60_table.htm

الاعتبارات- إلى الترويج لبعض المفاهيم المعرفة بالظاهرة دون غيرها، وليس من المرجح

-فيما نتصور- أن تتحسر هذه الهيمنة بل ستستمر لفترة لاحقة لأن مراكز الهيمنة المعرفية لا تزال مسيطرة، والمفاهيم المنتجة والمسوقة في هذا الصدد هي تلك التي تتوافق في كثير من الأحيان مع أهداف واستراتيجيات مراكز إنتاج المعرفة، الغربية والأمريكية منها على وجه التحديد^(*).

إن أي تسمية أو مفهوم -مثلاً يؤكد على ذلك حيدر إبراهيم علي- تحمل دلالات تتجاوز المعنى الحرفي ولا تخلو من تحيز أيديولوجي أو معرفي، واستعمال تسمية من التسميات هو في حقيقة الأمر اختيار الباحث موقفاً معيناً⁽¹⁾، لذلك سنسعى في هذا الصدد للتعرف إلى مجموعة من هذه المفاهيم المزاحمة لمفهوم الحركة الإسلامية والأكثر شيوعاً واستخداماً للتعبير عنها في الساحة العلمية والأكاديمية. وقبل ذلك نشير إلى قضية هامة هي أن كثيراً من الباحثين درجوا على تقسيم الظاهرة الإسلامية إلى فئتين رئيسيتين:⁽²⁾.

- التيارات الإسلامية أو الفكر الإسلامي: وينقسم بدوره إلى مدارس واتجاهات⁽³⁾: فمنها اتجاه الفكر الإسلامي المرتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً ونظاماً وشرعية، معتمداً على الأصول الإسلامية ومكتفياً بذاته رافضاً لكل محاولة توفيقية تخلط بين الإسلام وبين غيره من المذاهب والفلسفات؛ ومنها اتجاه الفكر الإسلامي ذو الجذور الأصولية لكنه سعى إلى محاولة التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية الغربية وإعطائها

(*) يبدو هذا جلياً منذ أحداث 11 سبتمبر 2001؛ إذ شاعت مفاهيم الإرهاب والأصولية والتطرف كتسميات للظاهرة الإسلامية، كما شاع أسلوب التحذير من الخطر الأصولي الأخضر من طرف مجموعة من الباحثين المتنفذين والقريبين من مراكز رسم السياسات الدولية أمثال: دانيال باييس، وجوديت ميلر ومارتن كرامر وبرنارد لويس وبيتر رودمان... وفي المقابل ظهر صوت بعض الباحثين- وإن كانوا قلة- محاولاً تقديم رؤية أكثر تفهماً للظاهرة بعيداً عن التضخيم والتهويل أمثال: جون أسبوزيتو، جون فول، روبن رايت، غراهام فولر.. لمزيد من الاطلاع، انظر: أحمد يوسف، مستقبل الإسلام السياسي، وجهات نظر أمريكية، ط 1 (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 11-28.

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 24.

(2) المرجع والصفحة نفسهما.

(3) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، ط 3 (تونس: دار البراق للنشر، 1991)، ص

مرادفات إسلامية.

- والحركة أو الحركات الإسلامية: وهي بدورها تنفرع إلى تنظيمات وجماعات تفترق فيما بينها بدرجة أو بأخرى على المستوى الفكري كما على المستوى التنظيمي والحركي.

فالتيارات والحركات الإسلامية - بما هي جهد وإسهام إسلامي للخروج من وضعية التخلف الحضاري والثقافي والفكري والصناعي، وسعي لامتلاك أسباب النهضة والتقدم - برزت منذ ما يقارب الثلاثة قرون كرد فعل على التحديات الداخلية والخارجية المطروحة على العالم الإسلامي منذ تلك الفترة، وكاستجابات مختلفة ومتنوعة لتلك التحديات «فمنها الحركات الجماعية المنظمة، ومنها التيارات الفكرية الموسعة التي لا يضبطها تنظيم، ومنها آراء الأفراد، وهي مع هذا الاختلاف في الشكل تختلف أيضا في المحتوى الذي يطرح أساسا للنهضة، كما تختلف في الأسلوب الذي يتبع في تنفيذ ذلك المحتوى»⁽¹⁾.

1. 1. الصحوة والإحياء والانبعاث الإسلامي؛

تبدو الصحوة الإسلامية كحالة مجتمعية تخبرها المجتمعات الإسلامية منذ أكثر من ثلاثة عقود ألصق بظاهرة الحركات الإسلامية، حتى إننا في بعض ما أنجز حولها من دراسات لا نكاد نلمس حدودا في التعريف بين الصحوة والحركة، نظرا للعلاقة الجدلية بين الظاهرتين وتأثيرهما المتبادل فيما بينهما؛ إذ تنطبق تعريفات الحركة على تعريفات الصحوة.

ونظرا لهذا التماهي و/أو التداخل بين المفهومين حاول البعض بيان الفارق بينهما؛ فيوسف القرضاوي يؤكد على «أن الحركة تعبر عن جماعة أو جماعات منظمة ذات أهداف محددة، ومناهج مرسومة. أما الصحوة فهي تيار عام دافق، يشمل الأفراد والجماعات، المنظم وغير المنظم. فبينهما - كما يقول علماء المنطق - عموم وخصوص مطلق، فكل حركة صحوة وليست كل صحوة حركة، والصحوة إذن أوسع دائرة من الحركة وأكثر امتدادا وهكذا ينبغي أن تكون، والصحوة مدد ورافد للحركة وسند لها، والحركة دليل موجه للصحوة، وكل

(1) عبدالمجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية؛ ج 3، ص 7.

منهما يؤثر ويتأثر بالآخر ويتفاعل معه»⁽¹⁾. فالصحوة بهذا المعنى لا تحدّها حدود تنظيمية أو حزبية، فهي تيار عام يتمظهر في نطاق المجتمعات الإسلامية بأشكال متعددة.

وعادة ما يلجأ المهتمون للتدليل على وجود هذه الصحوة -أو اليقظة أو الانبعاث بحسب الاشتقاقات المختلفة والمفضلة لدى كل طرف- إلى الاستشهاد بمختلف مظاهر التفكير والسلوك الملموسة والمشاهدة، والتي أخذت طريقها نحو الانتشار والشيوع؛ إن في النطاق الشعبي: كمودة قطاعات كبيرة من الناس إلى الدين، وفي الممارسات الواسعة للشعائر الدينية، وفي زيادة عدد المساجد والمراكز الدينية، والاضطلاع ببنائها والإنفاق عليها وعلى الكتابات وجمعيات تحفيظ القرآن ومختلف المشاريع الخيرية، وفي انتشار بعض أنماط السلوك الأخرى كشكل التحية وشكل اللباس والمظهر (ارتداء الحجاب وإطلاق اللحية...)، وفي الإقبال على الكتب والمنشورات الدينية؛ أو في الإطار الرسمي بما اتخذته الحكومات من إجراءات قانونية وتشريعية في ميدان الحكم، وما أقامته من دواوين ووزارات لرعاية الشؤون الدينية وإدارتها، وما باشرته من إجراءات في الميدان الاقتصادي والمصرفي... إلخ⁽²⁾.

ورغم تأكيد البعض على أن مفهوم الصحوة هو «مصطلح حديث أطلقته الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولة الإسلامية» مثلما يذهب إلى ذلك محمد أحمد خلف الله، ورغم انتشار المفهوم وسرعة تداوليته بين المنتسبين إلى تيار الصحوة والحركة الإسلاميتين، إلا أن هناك تأكيداً على أنه مفهوم دخيل على منظومة المفاهيم الإسلامية، فمحمد الغزالي في تعقيبه على هذا الرأي يؤكد بأن «الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين (ويؤكد على أن الإخوان كانوا) يقولون عن دعوتهم: الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك، ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني إطلاقاً أجنبياً»⁽³⁾، وما انتهى إليه الغزالي في هذا الصدد أكدّه أحد الباحثين قائلاً «ظهرت كلمة

(1) يوسف القرضاوي. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، (الجزائر: مكتبة رحاب، دت)، ص 4.

(2) انظر: إسماعيل صبري عبدالله «وأخرون»، الحركات الإسلامية الممارسة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 14 وما بعدها.

(3) انظر في المرجع نفسه: مقال محمد أحمد خلف الله «الصحوة الإسلامية في مصر»، ص 37، وتعقيب محمد الغزالي على المقال، ص 100.

صحوة بعد أن قامت الثورة في إيران، وأول ما استعملت هذه الصحوة حسب تتبعي من الناحية اللفظية، في الإعلام الغربي لا في الإعلام العربي ولا في الإعلام الإسلامي⁽¹⁾.

إن هذا الموقف الذي عبر عنه محمد الغزالي -كواحد من أبرز المؤثرين في واقع الصحوة والحركة الإسلاميتين- بخصوص التسمية لم يؤثر على مستوى انتشاريته، بل بالعكس فهو يلقي على خلاف غيره من المفهومات الأخرى الدخيلة على القاموس الإسلامي (مثل مفهومات الأصولية والإسلام السياسي...) قبولا واسعا، ويستخدمه الكتاب الإسلاميون وقياديو الحركة الإسلامية على السواء. ولعل مرد هذا القبول والانتشار الواسع لمفهوم الصحوة هو مدلولاته الإيجابية، وقربها -في اللغة العربية- من معاني ومدلولات اليقظة والانبعاث والإحياء والتجديد -وهي تسميات أخرى تستخدم إلى جانب مفهوم الصحوة- التي لها في التراث والمدونة الفكرية الإسلامية حضور كبير، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»⁽²⁾. ولا يخفى أن أهم ثمرة للتجديد هي العودة لساحة الفعل والتأثير من جديد، والخروج من لحظة الغفلة إلى لحظة الصحوة والحضور، تحقيقا لوظيفة الشهادة مثلما نصت عليه الآية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾⁽³⁾، فالشهادة تستتبع الحضور، والحضور يستتبع صحوة وانتباها.

إلا أن مثل هذا التفسير يلقي اعتراضا من بعض المهتمين؛ فمحمد أحمد خلف الله يرى بأن ما تقوم به الجماعات الدينية هو عمل يهدف لإقامة الدولة الإسلامية، والسبيل إليها شاقة وعسيرة، وتكون بالقوة والنضال والجهاد بالنفس والمال، وبالتالي فإن المصطلح الأنسب للتعبير عن هذه الحالة هو الثورة الإسلامية. لذلك يعود فيقول بأن علم الجماعات الدينية بهذه الحقيقة هو الذي دفع بها إلى أن تحمي نفسها بالعمل تحت مسمى الصحوة الإسلامية لا الثورة الإسلامية؛ فهو نوع من التقية الفكرية تستخدمها هذه الجماعات كغطاء

(1) زكي طاهر الملبو، «دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي»، (Consulté le: 04/22/2003 متوفر على: <<http://www.alwihdah.com>>).

(2) رواه أبو داود والحاكم.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، رقم الآية 143.

يُبطِّن أهدافها الحقيقية، ويحول دون الزج بها في ميدان المحاكمة والوقوع تحت طائلة قانون العقوبات إذا هي عملت تحت مسمى الثورة⁽¹⁾.

إن مفهوم الصحة على خلاف بعض المفهومات الأخرى (مفهوم الأصولية، التمامية (Intégrisme)، الإسلامية...) ورغم برانيته وخارجية مصدره يحظى -إذا استثنينا قلة من المحسوبين على الصحة مثلما بينا- بالقبول لدى الإسلاميين، على غير عادتهم في موقفهم من المفاهيم الواردة من خارج السياق الثقافي الإسلامي، في حين يلقي مستوى كبيراً من الاعتراض والرفض من نقاد الصحة، ومن بعض من يمكن أن نطلق عليهم خصوصاً؛ فشكري فيصل- في سياق بحثه في شروط تحقيق طموح الانتهاض الإسلامي- يرى أن ما يُتوسل به من دلائل (أنماط التفكير والسلوك...) للتأكيد على وجود هذه الصحة إنما هي مظهر من مظاهر التملل. ويؤكد أن لهذا التعبير (أي الصحة) الذي اجتاحت جمهور المفكرين والكتاب أثراً سلبياً بله تخديرياً؛ إذ برأيه كيف يمكن الحديث عن صحة أمام واقع إسلامي مأزوم على الصعيد النفسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، واقع تشهد عليه أعداد الأميين المتزايدة والاختلالات الداخلية والصراعات الحدودية...⁽²⁾.

وفي الاتجاه نفسه يذهب علي نوح إلى أن الصحة من الناحية اللغوية تحمل معنى الوعي والنهوض، بيد أن هناك مسافة افتراق بين الواقع والمفهوم؛ إذ كيف يمكن الحديث عن صحة في البلدان العربية والإسلامية وهي في موقع التخلف والضعف والتشتت؟ ثم يطرح سؤالاً آخر مفاده هل الصحة فعلاً موجودة؟ ينتهي فيه إلى أن هذا المفهوم كما يطرح اليوم إنما هو مفهوم وهمي، وأنه مقولة سياسية يراد منها-وهنا يتقاطع مع خلف الله- وصول الإسلام السياسي والعسكري إلى السلطة. فمقولة الصحة تدعو إلى الانفلاق على الذات برفعها لشعار لا شرقية ولا غربية، وهي بذلك تفصح عن ضعف وتخلف مما يجعلها أبعد عن الصحة وأقرب إلى الانتكاسة⁽³⁾. وغير بعيد عن هذا الموقف وينفّس أكثر حدة يخلص

(1) محمد أحمد خلف الله، «الصحة الإسلامية في مصر»، في: إسماعيل صبري عبد الله، وآخرون، «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص 37-38.

(2) فشكري فيصل، «الصحة الإسلامية بين الواقع والطموح»، في: المرجع السابق، ص 311-319.

(3) علي نوح، «العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟»، في: مجدي حماد، وآخرون، «الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، ط2، سلسلة كتب المستقبل العربي» (14)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص

سمير أمين - في سياق نقده لواقع الفكر العربي والإسلامي المعاصر - إلى أن هذا الفكر لا يزال مقيدا بسلطة الغيب، وأن الصحوة الإسلامية التي يُتحدث عنها هي «صحوة مزعومة»، فهي لا تستحق هذا الاسم؛ إذ هي ليست صحوة بل موجة رجعية تتخبط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي، وكل ما نراه منها هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض في الإجابة عن مشاكل المجتمعات المعاصرة⁽¹⁾.

وتبدو مواقف بعض الإسلاميين أشد نقدا من غيرها، فصالح الدين الجورشي كقيادي في التيار الإسلامي التونسي مثلا يرى أن هناك خلطا بين الدين والوعي لدى هؤلاء الذين يتبنون مفهوم الصحوة بحسبانها عودة الوعي للأمة، لأنه - برأيه - يمكن أن يكون الفرد ممارسا للشعائر الدينية، مخلصا فيها، مطيلا للحية، ومدافعا عن الحجاب... (وهي بعض الرموز التي يستدل بها على وجود الصحوة)، لكن هل يكون رمزا للوعي والنهوض وهو جاهل بسنن التغيير وعاجز عن فهم معطيات العصر الذي يعيش فيه؟⁽²⁾.

يتضح مما سبق أننا إزاء الصحوة كمفهوم، والصحوة كظاهرة اجتماعية أمام موقفين: الموقف الذي ينفي الصحوة كمفهوم ويقبل بوجودها كظاهرة وكواقع معيش، ولكنه يرى أن التسمية الواصفة لهذا الواقع مستوردة وخارجية، لكن هذا لم ينف تداوليتها بشكل واسع؛ بحيث أصبحت تقدم كوصف لحالة الحراك التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. والموقف الذي ينفي الصحوة كظاهرة وكواقع معيش؛ بالنظر إلى المعطيات الواقعية (تخلف، تفكك...)، ويرى أنه لا وجود لصحوة بالمعنى الحقيقي؛ فكل ما يسمى صحوة هو نكوص وارتداد نحو ماضٍ يبعد المجتمعات الإسلامية المعاصرة عن روح الحداثة والتقدم، فكان المفهوم - تبعا لهذا الموقف - بدلالاته التي توحى بالوعي والنهضة استخدم في غير مكانه، وليدل على غير مقاصده.

بقي أن نشير إلى أن هذا الحوار الفكري حول الصحوة بشقيه المتلقي للمفهوم بالقبول

370-360.

(1) سميح أمين، «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر»، في: عبد الباقي الهرماسي «آخرون»، الدين في المجتمع العربي، ط2. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 664-665.

(2) صلاح الدين الجورشي، «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، (شتاء 1991)، ص 159-160.

والرافض له لم يقتصر على نقد دلالاته والبحث في مصدريته، بل إن هناك إشكاليات أخرى أساسية كانت مثار جدل ونقاش، لعل من أهمها إشكالية مدى فريدة ظاهرة الصحوة على مستوى الزمان والمكان؟ بمعنى هل ظاهرة الصحوة حالة متفردة زمانيا انفردت بها مجتمعات القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين الإسلامية؟ أم هي ظاهرة مستعادة تظهر عبر حقبة تاريخية عندما تتوافر شروط معينة؟.

إن البعض يؤكد على أن ظاهرة الصحوة أو الانبعاث أو الإحياء الإسلامي هي ظاهرة دورية متكررة، فالبعث والإحياء والتجديد -مثلما أشرنا آنفا- هي قضايا مسلم بها في التراث الإسلامي، ذلك أن الإسلام نفسه كما يقول عبد الوهاب الأفندي كان «بعثاً للملة الحنيفية الإبراهيمية، وتجديدا لما اندرس منها بفعل الانحرافات... (و) ظاهرة البعث والتجديد وما ارتبط بها من دعاوى ليست جديدة ولم تظهر في هذا العصر فقط»⁽¹⁾. وبالتالي فإن الصحوة المعاصرة هي -إذا ما استخدمنا تعبير ألفين توفلر- موجة من موجات كثيرة سابقة ميزت التاريخ الإسلامي؛ وظاهرة دورية تقع استجابة لظروف وتحديات مخصوصة، وهو ما عبر عنه دكمجيان بقوله «من المعالم البارزة للحركات الدينية الأصولية توجهها الدوري الذي يتكون من فترات متتابعة من الإغفاء والانبعاث. ومن الممكن أن نكتشف بوضوح نمطا عليا من خلاله تتساقط مظاهر الانبعاث الديني مع فترات الأزمات الحادة الروحية والاجتماعية والسياسية، فالواقع أنه على امتداد التاريخ الإسلامي كان حدوث الانبعاث الإسلامي وثيق الصلة بفترات الاضطراب الشديد عندما كان الخطر يهدد وجود الأمة الإسلامية ذاته وتماسكها الروحي أو أي منهما»⁽²⁾. إذًا شهدت المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها الطويل تجارب ومحاولات انبعاث كثيرة يُعد منها البعض نماذج على مختلف الصعد الفكرية والسياسية والثورية...؛ إنها ممتدة على متصل (Continium) يبدأ من الإيقاظ الروحي وينتهي عند العنف الثوري.

(1) عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمداول وملاسات الواقع»، في: عبد الوهاب الأفندي «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. ط1 (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، ص 18-19.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سميد، ط3 (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 28.

لقد ركز دكيجيان على الحركات الدينية الأصولية -وهنا تبرز العلاقة بين الحركة والصحوة- لأنها تشكل أداة الجهد التغييري الذي يؤدي في الأخير إلى انتشار حالة الصحوة واليقظة بين الجماهير. فحالة الصحوة أو الانبعاث لا تحصل بطريقة ميتافيزيقية، بل تحكمها سببية تاريخية تبدأ عادة بتعرض الكيان الإسلامي للتهديد (انحراف فكري و/ أو سياسي و/ أو أخلاقي...، عن النموذج المرجعي؛ تهديد خارجي...) فتتشأ رد فعل عليه جهود إصلاحية وتجديدية على أيدي علماء ومصلحين وقادة، ثم تتحول هذه الجهود إلى حركات ذات زخم وعمق جماهيري. واستقراء التاريخ الإسلامي يبرز لنا نماذج حركية كثيرة يحكمها هذا القانون، فمن أحمد بن حنبل إلى صلاح الدين الأيوبي إلى عبدالله بن ياسين والمهدي بن تومرت إلى السنوسي وابن عبد الوهاب والأفغاني... تنشأ جهود فردية ثم تتجمع وتتوسع إلى أن تتحول إلى حالة شعبية وجماهيرية، قد يكون ثمرتها ليس انتشار حالة من الصحوة واليقظة فحسب، بل تأسيس كيانات سياسية ودول.

إن التجربة الصوفية جاءت كردة فعل على المادية والبذخ الأموي، وتأسيس الكيانات السياسية في منطقة المغرب العربي انبنى على دعوات مذهبية وإصلاحية بدءاً من دعوة ابن رستم إلى أبي عبدالله الشيعي إلى عبدالله بن ياسين إلى المهدي بن تومرت. ومنذ ثلاثة قرون مضت شكلت الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية... دورة جديدة جاءت كاستجابة لتحديات مختلفة أبرزها تحدي حركة التوسع الاستعماري الحديثة. ومنذ ما يزيد عن ثلاثة عقود تعرف المجتمعات الإسلامية دورة صحوية جديدة حفزتها مجموعة من الظروف والمتغيرات المحلية والدولية.

في مقابل هذا الرأي يصر الرأي الآخر على عدم نفي هذا المعطى التاريخي لكنه يؤكد على ضرورة «التركيز على ما هو ألصق بزماننا وأفصح دلالة على قضايا عصرنا»⁽¹⁾؛ حيث لا ينبغي أن يستغرقنا طلب واستدعاء النماذج التاريخية بقدر ما ينبغي الاشتغال بما هو معاصر، لأن لكل عصر ظروفه ومتغيراته وتحدياته.

ومن المفهومات ذات الصلة بمفهوم الصحوة أيضاً مفهوم يتداول كثيراً في الدراسات الاستشراقية الحديثة التي تعنى بالبحث في شؤون الحركات الإسلامية، وهو

(1) إسماعيل صبري عبدالله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 19.

مفهوم المد الإسلامي «Expansion»، فهو يصور درجة انتشارية النزوع الديني وزيادة ديناميته في نطاق المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. ورغم النزعة الوصفية لهذا المفهوم إلا أنه يستبطن في كتابات أخرى دلالات تحذيرية تعكس درجة الخوف من الإسلام (Islamophobia) في الأدبيات الغربية؛ إذ لا يزال الإسلام -كما قال برنارد لويس- هو الحضارة الوحيدة التي وضعت استمرار الغرب في شك، مرة بالاستيلاء على القسطنطينية عام 1453 ومرة بمحاصرة فيينا عام 1529. ولعل آخر من جسد نزعة التخويف هذه كتاب صامويل هنتنغتون حول صدام الحضارات (The Clash of civilisation)؛ حيث حذر فيه الغرب من المنافس الجديد (الإسلام) الذي قد يظهر على الساحة الدولية⁽¹⁾.

لقد وصف هذا المد الإسلامي بالعديد من الصفات والأحكام التقويمية السلبية من مثل: «التعصب»، و«الرجعية»، و«التطرف»، و«الظلامية»، و«الإرهاب»، و«الراديكالية»، والهجمة الظلامية... إلخ، وتحول لدى البعض إلى مارد أطلق عليه وصف «التهديد الإسلامي»، و«الخطر الأخضر»، و«الزحف الإسلامي».

ولا شك أن كل هذه التسميات لا تمكس حقيقة الواقع الإسلامي؛ فإذا كانت بعض الفعاليات الإسلامية تنزع نحو التطرف والعنف واستخدام الأساليب الراديكالية لتحقيق بعض أهدافها، فليست كل الفعاليات الإسلامية كذلك؛ إذ لا ينبغي من الناحية الموضوعية التعامل معها على أنها كتلة صماء من الحركات الإرهابية العنيفة⁽²⁾ على قاعدة «ليس في القنفذ أملس».

1. 2 - الإسلام السياسي، الإسلامية، الإسلاموية؛

دفع تشعب ظاهرة العودة إلى الإسلام -أو ما سمي في السبعينيات والثمانينيات بالصحو الإسلامية- وتمقدها وتنوعها على صعيد أشكال التدين، والفكر، والتجمع والحركة والنشاط، إلى تطور في مستوى طريقة دراستها ومعرفتها، وتولدت بذلك رؤى ومفاهيم ومناهج جديدة سعت للاقترب من هذه الظاهرة بقصد فهمها وتخطيط استراتيجيات

(1) انظر: الطاهر سعود، «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول... ثم ماذا؟» مرجع سابق.

(2) عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات»، في: عبد الوهاب الأفتدي، وآخرون. الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص 91 وما بعدها.

التعامل معها. هكذا إذا أدخل مفهوم الصحوّة تدريجيا الساحة المفهومية لمفاهيم جديدة نحتها بعض الدراسين للتعبير عن الظاهرة في انبثاقاتها الجديدة. ولعل من أبرز تلك المفاهيم: مفهوم الإسلام السياسي الذي تنحو كثير من الخطابات المعاصرة، الإعلامية، والسياسية، والأكاديمية، المهمة بالظاهرة الإسلامية إلى استخدامه.

في البداية وقبل البحث في الأبعاد التداولية للمفهوم مثلما تبرزها هذه الخطابات، ينبغي الإشارة إلى جينياولوجية وإيتيمولوجية (Étymologie) التسمية. إن كلمة «إسلام سياسي» هي الترجمة العربية لكلمة «Islamisme» الشائعة في الكتابات الفرنسية، وهي -مثلما يبرز ذلك مارتن كرامر «Martin Kramer»- اشتقاق ونحت لغوي فرنسي ظهر لأول مرة في اللغة الفرنسية منذ القرن XVIII. لكنه لم يكن يحيل إلى معنى الاستخدام الأيديولوجي للإسلام مثلما هو عليه الحال اليوم، فالمفهوم لم يبرز حينها بهذا المعنى إلى الوجود. وأول من استخدمه هو الفيلسوف الفرنسي فولتير «Voltaire» كمرادف يشير للدين الإسلامي الذي كان يعرف في الفرنسية آنذاك بالديانة المحمدية «Mahométisme»؛ وهكذا أصبحت كلمة «Islamisme» تعرف بهذا المعنى مثلما ورد ذلك في قاموس القرن التاسع عشر الكبير للغة الفرنسية. في غضون القرن نفسه حظيت الكلمة باستخدام واسع عبر كامل الفضاء الأوروبي، واستخدمها بعض الكتاب الفرنسيين أمثال ديتوكفيل (1838) «Alexis de Tocqueville»، ورينان (1883) «Ernest Renan»، ثم دخلت كمفردة في القاموس الإنجليزي الجديد سنة 1900 (يعرف اليوم بـ: Oxford English Dictionary)، غير أنه مع منعطف القرن العشرين بدأت الكلمة تتواري؛ حيث فضل البعض بديلها الأقصر ذي الأصل العربي «Islam».

وفي حدود سنة 1938 بعد أن أعد مجموعة من المستشرقين موسوعة الإسلام «l'encyclopédie de l'Islam» اختفت تماما هذه الكلمة ليحل محلها كلمة إسلام. بيد أنه وفي حدود نهاية سنوات السبعينيات عاد المفهوم إلى الظهور من جديد، وكما تولد في نطاق لغتهم لأول مرة أعاد الفرنسيون بعثه وتعريفه مجددا عندما انطرح إشكالية توصيف الحركات الإسلامية الجديدة البارزة على الساحة حينها بكثافة. وهكذا تم سحبه من القاموس اليومي الشائع ليستخدم كتوصيف لتلك الحركات، غير أن القضية لم تحظ بإجماع؛ حيث ظل بعض المهتمين أمثال رودنسون (Maxime Rodinson) يفضلون

استخدام بديله الفرنسي «التمامية» (Intégrisme).

لكن شيء فشيء توسع مجال تداول مفهوم «Islamisme»، وزاد استخدامه من طرف الباحثين الشباب، وأصبح يدل في تحديداته على معنى التوظيف الأيديولوجي للإسلام، واستخدامه لأغراض سياسية (Islam as a modern ideology and a political program)⁽¹⁾. وبدأ المفهوم يشيع في كتابات الباحثين الفرنسيين فاستخدمه كييل (Gilles Kepel) في كتابه (Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine) الصادر سنة 1984، ومن ترجمة هذا الكتاب انتقل المفهوم إلى اللغة الإنجليزية، ثم توالى الكتابات الفرنسية؛ حيث استخدمه جاك بيرك (Jacques Berque) وأوليفيه روا (Olivier Roy)، وفرانسوا بورغا (François Burgat)، وبرونو إيتيان (Bruno Etienne)،.... وغيرهم من الباحثين.

إذاً من هذا الفضاء المفهومي الغربي ارتحل مفهوم «Islamisme»^(*) من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية ليدخل إلى القاموس العربي مترجماً بصيغ عديدة؛ حيث ترجمه البعض بصيغة «الإسلام السياسي» تبعاً لمدلولاته التي شحنه بها الاستخدام الفرنسي الحديث، كما ترجمه بعضهم وفق صيغة اشتقاقية تتشكل من كلمة واحدة بدل كلمتين هي «الإسلاموية» على وزن بعض الاشتقاقات التي دخلت القاموس العربي حديثاً مثل العلموية (Scientifisme)، والثقافية (Culturalisme)، والسياسوية.. تمييزاً لها عن «الإسلامية Islamique» لأن لها دلالات تشير إلى إثبات صفة الإسلام أو تأكيد رابطة الانتماء إليه، كأن نقول مثلاً: التراث الإسلامي والفكر الإسلامي.. أما الإسلاموية فتفيد زيادة إلى هذا المعنى معنى آخر هو- كما بينا سابقاً- توظيف الإسلام أيديولوجياً وسياسياً.

(1) Martin Kramer. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?. Middle East Quarterly (Spring 2003). pp. 77-65. disponible sur: <<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm>>.

(*) لم يتم دمج كلمة «Islamisme» في اللغة الفرنسية ثانية إلا منذ فترة قصيرة؛ حيث لم يكن معترفاً بها رسمياً من طرف الأكاديمية الفرنسية حتى أوت «أغسطس» 2006، كما أننا نذكر على الكلمة في المثلث وهو قاموس فرنسي-عربي، ولكن مقابلها العربي هو: دين الإسلام؛ أي الدلالة القديمة للكلمة في اللغة الفرنسية، انظر في هذا الصدد: مادة «Islamisme» في موسوعة Wikipédia (en ligne)، متوفر على: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Islamisme>. Consulté le 23/12/2007. والمادة نفسها في: سهيل إدريس وجبور عبد النور، المثلث: قاموس فرنسي-عربي، ط8 (بيروت: دار الآداب، 1985).

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

لكن من المثير للانتباه أن لا نجد في مجمل الكتابات العربية التي تداولت هذا المفهوم عناية بالبحث في إيتيمولوجيته^(*)، ففي حين يتجه الباحثون إلى استشارة دلالات مفاهيم أخرى مشابهة كالأصولية مثلا، والبحث في أصول انبثاقها كما برزت في التراث الأمريكي البروتستانتي، ثم يشتبكون فكريا مع دلالاتها ومضامينها نقدا وتعقيبا.. يكتفون عند التعامل مع مفهوم «Islamisme» بالاجتهاد في إيجاد بديله اللفظي والبحث له عن مرادف عربي، ثم يشحنون هذا الجذر اللغوي بحمولات فكرية ومذهبية تبعا للموقف الفكري والمذهبي لكل واحد منهم.

أما إذا جئنا إلى البحث في أسباب شيوع مفهوم «Islamisme» فإنها ترجع -بحسب فرانسوا بورغا- إلى أن هذا الأخير قد استطاع وصف ذلك التمايز والتطور الطارئ على مكونات ظاهرة العودة إلى الإسلام؛ فالظاهرة لم تكن كتلة واحدة متجانسة لأنها توزعت بين اتجاهات عديدة. هناك الاتجاه التقليدي المحافظ المنشد إلى الممارسات التقليدية للإسلام ويمثله الأعيان ذوي الأصول الاجتماعية الريفية، وهناك الاتجاه «الأصولي» ويمثله علماء الدين التقليديون. وهناك اتجاه ثالث جديد يختلف عن الاتجاهين السابقين من حيث أصوله الاجتماعية وأطره التكوينية وأساليب نشاطه، ويتشكل مما سماه -بورغا- المفكرون المحدثون الذين بالإضافة لأصولهم الحضرية، وبحصولهم على حظ من التعليم خاصة في الفروع العلمية نجحوا في إدماج المفاهيم الحديثة للعمل السياسي في أطرهم المرجعية⁽¹⁾. وهؤلاء هم الذين جاء وصف «الإسلاموية» أو «الإسلام السياسي» كتعبير جديد يعكس تصوراتهم وأهدافهم.

فالحركات والجماعات والفعاليات التي تنزع نحو الحقل السياسي وتسعى للوصول

(*) نستنتي من هذا التعميم بعض اللغات المهمة التي سجلها بعض الدارسين فمحمد عماره مثلا: يرى أن مصطلح الإسلاميين ليس جديدا بل هو قديم الاستخدام في أدبيات الفكر الإسلامي؛ حيث استخدمه المتكلم أبو الحسن الأشمري (874-936 م) كمنوان لأحد كتبه «مقالات الإسلاميين» كما استخدمه أبو القاسم البلخي (936 م). وكان يفيد في معناه حديثا عن الفرق الإسلامية والجماعات التي تمثل تيار الفكر الإسلامي. انظر: محمد عماره، «الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة الرابعة، العدد 15، خريف 1989، ص 07.

(1) فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا عوامل الاندماج وعوامل التمايز» في: آلان روسيون «وآخرون»، إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد، التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989)، ص 520-521.

إلى الحكم والسلطة موظفة في ذلك الشفرات والرموز الدينية هي من تنطبق عليها دلالات هذا الاشتقاق الجديد، وهو ما جعل (Olivier Roy) يؤكد على أن الإسلاموية (أو الإسلام السياسي) هي «حركة اجتماعية-سياسية تقوم على الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين»⁽¹⁾.

إن الإسلاموية (أو الإسلام السياسي) -مثلما يذهب إلى ذلك أيضا (Graham Fuller)- هي تعبير يعكس جيدا تلك الحركات السياسية الساعية -مستندة إلى الأصول الإسلامية، ومتوسلة بالآليات الحديثة للدعاية والتعبئة بين الجماهير- لإصلاح الدولة والمجتمع. فهذه الحركات تمتاز بأن لديها جداول أعمالها السياسية التي تتجاوز الأهداف الدينية المجردة، كما أن قيادتها لا تخضع عادة لرجال الدين التقليديين، بل بالعكس فهي تتحدى نظرتهم ومسلكياتهم إزاء الواقع الاجتماعي⁽²⁾.

ومثلما كان المفهوم مثار جدل وحوار فكري بين المهتمين في الفضاء الثقافي الأم، دخل إلى الفضاء الثقافي العربي والإسلامي ليصبح مادة للبحث والحوار والتجاذب السياسي والفكري، سواء بين المهتمين بالظاهرة الإسلامية من صحفيين وسياسيين وأكاديميين، أم بين المنتمين إلى الفعاليات المختلفة للحركة والتيار الإسلاميين؛ حوار حول، ومع المفهوم والظاهرة، تراوح بين القبول والنقد والرفض.

ومن أول ما أثاره من إشكالات واقعية ومعرفية -في هذا الصدد- تقاطع بعض دلالاته واشتباكها مع بعض دلالات مفهومات أخرى تشترك معه في الجذر اللغوي، الأجنبي (Musulman, Islamisme, Islamiste, Islamique)، أو العربي (الإسلام، الإسلام السياسي، المسلم، الإسلامي، الإسلاموي، الإسلاموية...); لذلك سعى بعض من تبني هذا المفهوم من الباحثين إلى محاولة إبراز حدوده المعرفية منعا للتزاحم أو التداخل. ففرانسوا بورغا -رغم إقراره بنسبية ما يمكن أن نضعه من حدود بين هذه

(1) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 44.

(2) غراهام فولر؛ وإيان.أو.ليسر، الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، ترجمة: شوقي جلال، ط1 (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1997)، ص 16-17.

المفاهيمات- يؤكد على ضرورة عدم الخلط بين ظاهرة سياسية دينية لها أسبابها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي ظاهرة الإسلامية، وبين ثقافة راسخة تأصلت منذ قرون طويلة في حياة المسلمين كافة- متدينين وغير متدينين، دينيين وعلمانيين، محافظين وغير محافظين- وهي الإسلام. فوفق هذه الرؤية من الممكن أن نكون مسلمين (Musulmans) من دون أن نكون إسلاميين (Islamistes)؛ أي من المنتمين للتيار الإسلامي⁽¹⁾؛ إذ ليس كل مسلم يدين بالإسلام إسلاميا (Islamiste)، بينما ينبغي أن يكون المنتمي للتيار الإسلامي بالضرورة مسلما.

يستدل البعض على أهمية هذا الفصل المنهجي بين المسلم والإسلامي (Musulmanet Islamiste) -رغم النقد الذي يلقاه هذا الفصل من الكثيرين- بأن هناك من المسلمين من لا تتجاوز نظرتهم وقتاعتهم اتجاه الدين (الإسلام) مسألة الدائرة الشخصية؛ حيث ينبغي أن يكون وجوده -برأيهم- مقصورا على فضاءات العبادة، أما مسائل الاجتماع والاقتصاد والسياسية فليس له بها علاقة؛ إذ هي متروكة للاجتهاد البشري المطلق. وبالطبع فإن هذه الرؤية تقف موقف النقيض مع رؤية من جاء هذا المفهوم (Les Islamistes) لوصف مذهبيتهم؛ فهؤلاء يؤمنون بأن للدين دورا أساسيا لا بد أن يضطلع به في المجتمع، ويصرون على اعتبار الإسلام فلسفة عملية لها كامل القدرة على أن تجد الحلول المناسبة لكل المشاكل التي من الممكن أن تحصل في نطاق المجتمع، وبالتالي «فطالما أن هناك اختلاف حول مرجعية الإسلام فلا بد وأن يظهر مصطلح «إسلامي» ليعبر عن من يرى أن الإسلام يمثل مرجعية له»⁽²⁾.

وبينما يقتصر التفريق لدى البعض بين الثنائية السابقة (مسلم/إسلامي) يميل حيدر إبراهيم علي إلى التفريق بين ثلاثية: المسلم والإسلامي والإسلاموي؛ حيث يقصد

(1) 14 François Burgat. l'Islamisme au Maghreb. Op.Cit. p

وأبضا: محمد جابر الأنصاري، «الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها.. واحتمالات نجاحها أو فشلها»، (en ligne).

2007Consulté le/12/17

متوفر على:

<http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&ssid=12757>.

(2) زكي طاهر المليون، «دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي»، مرجع سابق، متوفر على:

<http://www.alwihdah.com>.

بالمسلم المتدين العادي المؤدي للشعائر والملتزم بالتعاليم الدينية، أما الإسلامي والإسلامية Islamism، فيمكن -برأيه- أن تطلق على حركات منظمة أو تيارات تدعي أن لها تأويلها الخاص للدين؛ بحيث يمكن أن يكون فعالا وموجها للحياة (تغليب البعد الفكري على الحركي، ومثالها: جهود رضا والكواكبي وابن نبي...)، أما «الإسلاموية Islamistic» -وهي المقابل الذي يضعه حيدر إبراهيم حين يتحدث عن الإسلام السياسي- فهي قد تتضمن بعض أفكار الإسلاموية ولكن يغلب عليها العمل الحركي أكثر من الاجتهاد الفكري، فالإسلاموية -بحسبه- اتجاه يفيض قدرات تنظيمية ونشاطات سياسية⁽¹⁾.

ويبرر أوليفيه روا استخدام مصطلح «إسلاموية» - وإن كان لا يقدم نفس الفصل السابق ويستخدم أيضا مصطلح الإسلام السياسي- بكون الإسلاميين لا يكتفون بأن يكون المجتمع مؤلفا من مسلمين فحسب، بل يؤكدون على ضرورة أن يكون إسلاميا في أسسه وبنيته، وعلى هذا أدخلوا التمييز بين ما هو مسلم وما هو إسلامي، وهو تمييز يقول عنه روا بأنه يجعل من استخدامنا لمصطلح «إسلاموية»-التي هي برأيه حركة معاصرة تقارب الإسلام كأيدولوجية سياسية- أمرا مشروعاً⁽²⁾.

أما حسن حنفي فيميل إلى استخدام مفهوم الإسلام السياسي-رغم موقفه النقدي المميز لأفكار وممارسات حركات الإسلام السياسي- حيث حاول البحث له في التاريخ الإسلامي عن مصداقات واقعية، مبرزاً جذوره التاريخية ومؤكداً على أن الدين لم يكن دائماً كما يتصور البعض أداة للتخدير والتسلط وتبرير الوضع الراهن، بل كان أيضاً وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، مثلما كان أيضاً أداة لتحرير شعوب بأكملها. لذلك فهو يعتبر أن مقولة «لا دين في السياسة أو لا سياسة في الدين» هي ادعاء يقصد به فك الارتباط بين الدين والسياسة بهدف تكريس حالة التسلط لمصلحة نخب سياسية معينة. بل يؤكد على أن كثيراً من الظواهر الفكرية والثقافية (نشأة بعض العلوم الإسلامية كعلم الكلام...، نشأة التصوف...) كان منشؤها سياسياً، وهكذا يخلص إلى أن الإسلام السياسي ليس ظاهرة حديثة فحسب مثلما يعتقد البعض، بل هو ظاهرة قديمة تعود من جديد؛ حيث يمكن

(1) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 32-33.

(2) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 7 وص 42.

أن نلمس حضورها الحديث والمعاصر مع نشأة حركات الإصلاح الديني، وانبثاق الجماعات الإسلامية المعاصرة⁽¹⁾.

أما المنضوون تحت مسمى الإسلام السياسي فإن كثيرا منهم -وخاصة المتحدثون باللغة الفرنسية (Les Militants Francophones) مثلما هو الأمر في الحالة المغاربية كما أشار إلى ذلك فرانسوا بورغا- يقبل هذه التسمية ويقر نسبة «الإسلامي»، و«الإسلاميين» «Islamistes» على اعتبار أن «الإسلامية» برأيهم هي وصف حضاري وليست وصفا عقديا أو سياسيا⁽²⁾.

لكن هذا القبول الذي حظي به مفهوم الإسلام السياسي وسرعة استخدامه وتداوليته على نطاق واسع لا يضفي عليه قيمة معرفية مطلقة، ذلك أن بعض الباحثين يتحفظون عليه من عدة أوجه؛ فهو كأداة معرفية تقدم لوصف التيارات والحركات الإسلامية مثل بحمولات فكرية تستبطن من بين ما تستبطن إقرارا وتسليما مبدئيا بكون الإسلام الدين هو مجموع إسلامات متعددة؛ إذ يتم تقسيم هذا الإسلام تبعاً لمؤشرات الجغرافيا والتاريخ.. فهناك الإسلام الحضاري، والإسلام الثقافي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام التقدمي، والإسلام الجزائري والإسلام السعودي... وهكذا يأتي الإسلام السياسي كواحد من مجموع هذه الإسلامات التحليلية. ولا يخفى أن هذا الموقف التجزيئي يسيء لصورة الإسلام كدين شامل وكلي أكثر مما يخدمه. في هذا الصدد يرى جعفر وعبدالله أن «إضفاء صبغة السياسي على الإسلام تحدث خلطا وتشويشا يتعلق أساسا بأن مصطلح الإسلام السياسي هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه»⁽³⁾. كما أن استخدام هذا المصطلح نابع -بحسب البعض- من عدم فهم وتعمق في فلسفة الإسلام من حيث هو الدين الوحيد الذي استطاع في عهد انتشاره الأول تكوين نواة لمؤسسات اجتماعية وخدمية

(1) حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في: عبد الوهاب الأفندي «وآخرون»، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص 55 وما بعدها.

(2) حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 29، وأيضا: François Burgat, l'Islamisme au Maghreb. Op.Cit. p. 15.

(3) هشام جعفر وأحمد عبدالله، «حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط»، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 259، (سبتمبر 2000)، ص 140.

وسياسية على الصعيدين الداخلي والخارجي⁽¹⁾، وبالتالي يعد فيه السياسي-الزمني أمراً لا ينفصل عن القدسي-المطلق.

على هذا الأساس يقترح جعفر وعبدالله استخدام مصطلح الحركات السياسية الإسلامية كبديل مفهومي لأن الإسلام السياسي برأيهما مصطلح يعطي دلالات غير معبرة بدقة عن حقيقة فكر هذا التيار وعمله وتعدد فصائله؛ فالإسلاميون يشتركون في حقيقة أنهم يريدون استعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون المجتمع والدولة لكنهم يختلفون فيما بينهم في الطرق والكيفيات والمناهج التي يتم بها تحقيق هذا الهدف⁽²⁾.

كما يسجل المختار شفيق تحفظات عديدة على مفهوم الإسلام السياسي-لأنه (أي المفهوم) يستبعد تلك الحركات التي لا تصرّح أو لا تنحو منحى سياسياً كالطرق الصوفية- حين يطرح مسألة حدود السياسي واللاسياسي؟ لأن مؤشر المشاركة أو الدخول في اللعبة السياسية الذي تتخذه بعض الدراسات لتصنيف الجماعات الإسلامية ما ينتمي منها لتيار الإسلام السياسي وما لا ينتمي، هو -برأيه- أساس واه، ذلك أن التجربة الصوفية-التي غالباً ما يتم استدعاؤها كأنموذج تنظيمي مختلف عن أنموذج الإسلام السياسي- ولدت في العالم الإسلامي كموقف سياسي ضد شكلمعين من الحكم. كما كان لحركة الزوايا دور كبير في اللعبة السياسية على مدى التاريخ الطويل لشمال إفريقيا مثلاً، ولا يخفى أيضاً ما لهذه المؤسسات الدينية من وجود نشط في الصراع السياسي في بعض المجتمعات الإسلامية في إفريقيا والمغرب. ويسير-شفيق- في تحليله إلى أبعد مدى حينما يقر بالجسور الروحية، وبالاستمرارية بدل القطيعة بين جماعات الإسلام السياسي وبين تيار التصوف، متسائلاً: هل استطاعت الجماعات المنتمية لتيار الإسلام السياسي القطع مع الماضي أي مع التجربة الصوفية؟ ويجب بأن العديد من هذه الجماعات نشأت متأثرة بتيار التصوف، فمن إخوان مصر إلى جماعة فدائيي إسلام الإيرانية إلى جماعة العدل والإحسان المغربية تبرز بعض ملامح التواصل والاستمرارية

(1) انظر في هذا الصدد: مادة «إسلام سياسي» في: Wikipédia الموسوعة الحرة (2007/12/23)، Consulté le (en ligne). متوفر على:

<http://ar.wikipedia.org/wiki/>.

(2) هشام جعفر وأحمد عبدالله، مرجع سابق، ص 140-148.

بين التيارين. ويخلص في الأخير إلى أن هذا التمييز أو التصنيف المبني على أساس العامل السياسي، والمراد به على الخصوص العمل والمشاركة الحزبية للجماعة الإسلامية، هو ناقص الوجهة⁽¹⁾، وبالتالي تبدو حدود الفصل المعرفي متحركة وغير صارمة.

لتلك الأسباب السابقة -وغيرها- يدعو البعض إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الإسلام السياسي لأنه كمفهوم لا يستوعب ما تنسم به الظاهرة الإسلامية المعاصرة من تنوع، ولأنه يكاد يحشر كل أشكال النضالية والحركة الإسلامية تحت لافتة واحدة هي لافتة السياسة، وضمن نظرية في التغيير تعطي للسياسي الأسبقية بامتياز، وكأن كل هذه النشاطية والنضالية الإسلامية هي من طبيعة سياسية!! بينما يؤكد الواقع نسبية ذلك؛ إذ رغم القواسم المشتركة الكثيرة التي تجمع الناشطين في الحقل الإسلامي، فإن منهم من يميل إلى ممارسة الدعوة والتبشير بالرسالة الإسلامية، ومنهم من يفضل النشاط السياسي، ويعتمد بعضهم الأساليب الراديكالية والعنفية في التغيير.

1. 3 - الأصولية؛

يعد مفهوم الأصولية الذي يقابله في الإنجليزية (Fundamentalism) والحركات الأصولية الإسلامية (Les Mouvements Fondamentalistes) من المفهومات الأكثر استخداما وشيوعا -إلى جانب ما ذكرناه من مفهومات- في التعبير عن الحركات الناشطة في الساحة الإسلامية.

إن الحفر حول مفهوم الأصولية يحيلنا إلى مجموعة من الدلالات والمعاني؛ ففي محاولتنا البحث في هذه الدلالات يبرز لنا خطان متوازيان، فإذا تتبعنا مسلك الكتابات الغربية التي أرخت للبدايات الأولى لاستخدام المفهوم (وهو الخط الأول) فإننا لن نعدو بدايات القرن العشرين، مبتدئين عرضنا -كما يبتدئون- بالحديث عن البروتستانتية الأمريكية باعتبارها البيئة الثقافية والدينية التي تولد فيها مفهوم (Fundamentalism) وضمن سياقها المجتمعي والعقدي تطورت دلالاته. أما إذا تتبعنا مسلك بعض الكتابات

(1) المختار شفيق، مرجع سابق، متوفر على:

<http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/>

العربية (وأيضاً بعض الكتابات الأوروبية -وهو الخط الثاني-) فإن حديثنا سيرتد إلى الوراء على محور الزمن بأكثر من عشرة قرون، ونقصد بهذا تحديداً الرجوع إلى جذور الكلمة مثلما تبلورت في التراث الفقهي والكلامي الإسلامي.

فالأصولية كمفردة هي اشتقاق لغوي من «أصل وجمعها أصول»، والأصل في العربية «أسفل كل شيء»⁽¹⁾، ولفظة أصول قديمة الاستعمال والتداول في التراث الإسلامي، يبرز لنا ذلك جلياً إذا ما رجعنا إلى علمي أصول الدين وأصول الفقه مثلما نقلتهما إلينا المدونة الفكرية الإسلامية. هذا الحضور للمفهوم في التراث الإسلامي تستكشف عنه كثير من الدراسات العربية؛ حيث تستخدم بدله مفهوم «الأصولية» كأداة مفهومية بالمعاني والدلالات التي تحيل إليها لفظة (Fundamentalism)^(*) مثلما تولدت في بيئتها الثقافية الغربية، وبالشحنات التي أضفاها عليها الخطاب الغربي في تعامله مع الظاهرة كما خبرتها مجتمعاته. لذلك فإن النظر إلى مفهوم الأصولية كمفهوم يتداول كوصف لتلك الحركات الناشطة في المجال الإسلامي يستدعي -مثلما يبرز ذلك حسين سعد- النظر إليه أولاً: من زاوية مدلوله في العلوم الدينية الإسلامية كمفهوم شائع ومتداول، والنظر إليه ثانياً: من وجهة فهم المستشرقين والكتاب الغربيين⁽²⁾.

يشير مفهوم الأصولية إذا ما أرجعناه إلى بيئات تولده وهما البيئة الإسلامية، والبيئة البروتستانتية الأمريكية والغربية عموماً إلى معنيين:

3. 1- معنى مدحي مناقبي؛ وهو ما يمكن أن نلمسه من دلالات الكلمة في حفرنا حولها ضمن البيئة الثقافية الإسلامية، ذلك إن كلمة أصول وأصوليين هي كلمة أثيلة في التراث الإسلامي، فالأصولية -مثلما يبرز حسن حنفي- لفظ إسلامي؛ إذ يشير الأصل

(1) ابن منظور الإفرقي، لسان العرب، مادة أصل.

(*) يرى مراد ظفريد موفمان أن مصطلح Fundamentalism مصطلح غربي ليس له مطابق في العربية لأنه مصطلح منحوت من أصل غربي لكي يطلق على ظاهرة غربية معينة. انظر كتابه: الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، ط 1 (الكويت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1993)، ص 106 وما بعدها.

(2) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 41؛ سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

إلى «الأساس الذي ينبني عليه الشيء؛ الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي (أو ما يسمى) «المصلحة» في علم أصول الفقه»⁽¹⁾.

الأصولية تبعا لهذا التحديد هي أصولية الفقهاء والمتكلمين الذين توصلوا إلى منهج للبحث هو المنهج الأصولي؛ حيث كانت جهودهم متوجهة في الميدان الزمني-العملي (الأصوليون/الفقهاء) إلى إخضاع ما يطرأ من مستجدات الحياة لمشروعية الأصولين (الكتاب والسنة)، وفي الميدان النظري (علماء أصول الدين/المتكلمون) للدفاع عن العقيدة أمام تيار الأفكار الوافدة من الحضارات الوثنية، لا بالاستناد إلى النص فحسب، بل باستخدام المنطق والاستدلال العقلي، وبالتالي إثبات عدم تعارض العقيدة مع صريح العقل.

وفي إطار الربط بين جذور المفهوم وتجلياته الآنية يطرح حسين سعد تصورا يربط فيه بين ما يطلق عليه الأصولية الإسلامية المعاصرة وبين ما يمكن تسميته الأصولية الإسلامية الكلاسيكية. فإذا كانت الأصولية الكلاسيكية -وهي أصولية المدارس الفقهية والكلامية- قد نشأت كاستجابة لضرورات فرضتها متغيرات ثقافية وسياسية خبرتها الحضارة الإسلامية في عصرها الأول (كالدفاع عن الدين في مقابل التيارات الفكرية الوافدة من اليونان والحضارات الشرقية؛ والتقعيد لمنهجية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها) فإن الأصولية الإسلامية المعاصرة -التي تدعو وتعمل على إعادة بناء المجتمعات الإسلامية لتتطابق مع تعاليم الإسلام- لا يمكن أن ننظر إليها إلا على أساس أنها امتداد تاريخي للأصولية الفقهية والكلامية، ووجودها في الزمان الحاضر -كما يقول الباحث- ليس إلا امتدادا طبيعيا لجوهر واحد يتمظهر خاضعا لظروف وبيئات متغيرة؛ فالأصوليون بعد الصدر الأول هم الفقهاء والمتكلمة، والأصوليون بعد ثورة الخميني هم زعماء الحركات الإسلامية⁽²⁾.

فكما كانت الأصولية الكلاسيكية استجابة لواقع مجتمعي مخصوص (ضرورة

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981: الأصولية الإسلامية (6) (القاهرة: مكتبة مدبولي، دت)، ص 06.

(2) حسين سعد، مرجع سابق، ص 24.

عقدية-دينية)، فإن الأصولية الإسلامية المعاصرة تأتي هي الأخرى كاستجابة لظروف ومتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة (الضرورة السياسية)، وأبرزها منطق الاستبعاد الذي مورس اتجاه المعطى الديني من فضاءات الحياة الاجتماعية الإسلامية وخاصة من الفضاء السياسي. غير أن ما يمكن أن نسجله على هذا الرأي هو أن الحركات الإسلامية الراهنة وإن كانت مشدودة ومتأثرة بالتراث الأصولي الكلاسيكي ومن ثم يمكن أن تشترك معه في التسمية -باعتبارها امتدادا له- إلا أن الفارق بين الأصولية الإسلامية المعاصرة هو أنها أصولية تقليدية لم ترق في مستوى تنظيرها لقضايا الواقع المعاصر إلى مستوى اجتهادي نوعي، بل بقيت في كثير من الأحيان مقلدة للمدارس السابقة تعيد إنتاج اجتهاداتها التي كانت إفرزا لواقع اجتماعي وظروف مكانية خاصة ومقدمة إياها كوصفة لواقع معقد وجديد، ويمكن أن نلاحظ هذه القصور في التنظير الإسلامي في حقل السياسة والاقتصاد؛ حيث لم ترق اجتهادات الأصولية المعاصرة إلى مستوى بناء نظريات واضحة المعالم في هذا الصدد^(*).

1. 3. 2 - معنى قدحي مثالي؛ وهو ما نلمسه عند تتبعنا لدلالات الكلمة في البيئة البروتستانتية الأمريكية على الخصوص والغربية بوجه عام، فالأصولية كمفهوم تولدت في بداية القرن العشرين لوصف مذهبية بعض الجماعات البروتستانتية.

يرجع الباحث الألماني فريدمان بوتنر (Friedmann Buettner) ظهور هذه الجماعات إلى سياق مجتمعي أمريكي تميز بمجموعة من التغيرات البنائية والفكرية التي أدت إلى تحول اجتماعي كبير مس مختلف جوانب الحياة الاجتماعية؛ حيث انتشرت المعارف العلمية، واتسعت مساحة التحضر والتصنيع على حساب النشاط الزراعي، وبرزت ضرورات مجتمعية جديدة أثرت في المنظومة القيمية للمجتمع الأمريكي البروتستانتية، وزعزعت نظريته الدينية الإنجيلية التقليدية للعالم. وكرد فعل على هذه الأزمة الثقافية انبرى مجموعة من علماء اللاهوت البروتستانت-بقصد الحفاظ على جوهر محتوى نظامهم وتصوراتهم القيمية- إلى طرح ومناقشة العديد من الأسئلة الكبرى، وذلك عبر سلسلة من الكتابات المنشورة بين عامي 1910-1915 في 12 مجلدا تضم تسعين مقالة تحت عنوان

(*) انظر في ذلك: حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1 (الجزائر: دار البعث، 1990).

«The Fundamentals: A Testimony to the Truth»، وزع منها ثلاثة ملايين نسخة مجانية، ومن هذه الكتابات اشتقت هذه الحركة البروتستانتية فيما بعد تسميتها⁽¹⁾.

أما عن أهم القضايا التي أكدت عليها كتابات هؤلاء التيولوجيين، ثم أصبحت فيما بعد جزءا من منظومة أفكار ومذهبية الحركة الأصولية البروتستانتية فقد تمحورت حول الإيمان بعذرية السيدة مريم، وبالبعث الجسدي، وبتحمل تبعات الخطيئة الأولى، والإيمان بالعودة الجسدية للسيد المسيح، وهي أصول إيمانية مبتناة على قاعدة الإيمان المطلق بعصمة وقدسية الكلمة المنقولة (الإنجيل)⁽²⁾.

لكن هذه الحركة لم تقف عند مستوى النقاش العقدي النظري، بل تحولت-نتيجة تسارع وتيرة التحولات الاجتماعية والاقتصادية بعد الحرب العالمية الثانية، وتأثيرها العنيف على التماسك المجتمعي التقليدي (انتشار التفكير الليبرالي، النزوع الفردي وضعف قيم الغيرية، تآكل البنى الأسرية..)- إلى حركة احتجاجية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية. ورغم أنها جاءت كرد فعل على التطور الرأسمالي فإنها لم تكن حركة رافضة للرأسمالية أو عملية التصنيع والتحضر مثلما قد يتصور البعض، بل حاولت التصدي للتحول القيمي المصاحب لهذا التوسع الرأسمالي، وفي هذا الصدد قادت حركات احتجاجية ضد جملة من القضايا كوقوفها ضد تدريس النظرية الداروينية وفرض تدريس التصور الإنجيلي للخلق سيرا مع منطق فهمها الحرفي للنص الديني. وهكذا أصبحت الحركة الأصولية في المخيال الاجتماعي الأمريكي حركة رجعية، غير عقلانية ومناقضة للحدثة والتطور المجتمعي، ينظر إلى المندرجين ضمنها على أنهم متأخرون وتقليديون ومعادون للعلم⁽³⁾.

وطيلة العقود اللاحقة من القرن الماضي بقي هذا المفهوم-بما ينضج به من معاني

(1) فريدمان بوتتر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحدثة»، ترجمة: عمرو حمزاوي، بيروت: مجلة المستقبل العربي، ع218، (أفريل 1997)، ص29؛ وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص118-119.

(2) انظر: رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص17 وما بعدها؛ وأيضا: جيل كيبل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص119.

(3) فريدمان بوتتر، مرجع سابق، ص30-32. وانظر أيضا: جون.ل. أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ترجمة: عبده قاسم، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص23.

قدحية- مستعملا في السياق الغربي لوصف بعض المجموعات الدينية المتشددة إلى أن استيقظ العالم على مستجدات الحدث الإيراني بانتصار الثورة الإسلامية عام 1979؛ حيث لعبت الصحافة العالمية دورا في إشاعة استخدامه خارج فضاء تشكله وتداوله الأول، على أساس أن الثورة الإيرانية هي عمل نكوصي مناقض للتوجهات التقدمية ومناقض للحدثة، ويشكل تهديدا جديدا لقيم التقدم والحدثة العالميين- تماما مثل الأصولية البروتستانتية- فكان مفهوم الأصولية المفهوم المتاح والأكثر تعبيرية وتوصيفا لهذه الظاهرة، ثم انتقل استخدامه إلى الدراسات الأكاديمية الغربية للدلالة على الحركات الإسلامية الناشطة في الساحة الإسلامية؛ وبالطبع انتقل استخدامه بعد ذلك إلى الدراسات العربية المهمة بالظاهرة.

وحسب Martin Kramer فقد طرحت أحداث العالم الإسلامي حينذاك سؤال حول التسمية التي يمكن أن نستخدمها كدلالة على هؤلاء المسلمين الذين يستدعون الإسلام ليكون مصدرا أساسيا لكل الأفعال السياسية والاجتماعية، هل نسميهم أصوليين مسلمين Islamic (or Muslim) fundamentalists أم من الأفضل أن نصفهم إسلاميين Islamists ثم يخلص إلى أن استخدام مفهوم الأصولية قد شاع في أمريكا بعد جدل كبير دار حول هذا الموضوع بين المهتمين، بينما ومنذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي شاع استخدام مفهوم الإسلاموية Islamism في الدراسات الفرنسية، ثم أصبح مفهوم الأصولية الإسلامية الأكثر تفضيلا واستخداما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001⁽¹⁾.

لكن مفهوم الأصولية جر نقاشا كبيرا فيما بعد حول قدرته الوصفية، ودقة تعبيريته عن الظاهرة بعد تزايد استخدامه كوصف للعديد من التوجهات والحركات الدينية والسياسية السلمية و/أو المتشددة، مما وسع حقله الدلالي إلى الحد الذي أصبحت معه الكلمة-مثلا أشار فريدمان بوتتر- «واحدة من التوصيفات العصرية غير الواضحة»⁽²⁾.

وقريبا مما انتهى إليه بوتتر يخلص جيل كيبل في نقده لمفهوم الأصولية بأن استخدام

(1) Martin Kramer. Op. Cit., disponible sur: <<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm>>.

(2) فريدمان بوتتر، مرجع سابق، ص 30. وأيضاً: جون.ل. أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ص 23.

هذا المفهوم^(*) عند الحديث عن الحركات الإسلامية-على سبيل الاستعارة أو المجاز- لا يعني أن له قيمة مسكونية شاملة، بل على العكس من ذلك فهو-بحسبه- مفهوم تبسيطي لأنه يختزل الظاهرة ويحرف فهمنا لها. كما يشبه استخدام هذا المفهوم في دراسة الظاهرة الإسلامية بمن يستخدم نظارات لتحسين الرؤية، لكن كل ما تقوم به هذه النظارات هو زيادة التشويش في إدراكنا، لأن مفهوم «الأصولية» ولد تاريخيا واستعمل في فضاء تداولي مسيحي كاثوليكي-بروتستانتي للتعبير عن ظاهرة مخصوصة تختلف عن الفضاء الذي نقل هذا المفهوم لوصف بعض ظواهره. ولا يقف جيل كيبيل عند هذا الحد بل يرجع العجز الإجمالي في تفسير أو تأويل الحركات الإسلامية اليوم إلى هذه النظارة المفهومية التي يستخدمها الباحثون لأنهم لا يجدون في عجالة أمرهم خيرا منها⁽¹⁾.

أما مواطنه فرانسوا بورغا فيستخدم مفهوم «الأصولية» ويوظفه ولكن ضمن حدود معينة؛ حيث يقيم نوعا من الفصل بين التيارات التي يرى أنه من الممكن وصفها بالأصولية، وبين تيارات أخرى يعد هذا المفهوم قاصرا في التعبير عنها. ويؤكد على خطأ وسم جميع الحركات الإسلامية بميسم الأصولية، ذلك إنه إذا كان من الممكن اعتبار جميع المنتمين إلى الحركات الإسلامية أصوليين؛ أي إنهم جميعا من أنصار العودة إلى النص الديني (قرأنا سنة) لكي يستمدوا منه الإطار المرجعي الأخلاقي والسياسي للنهضة^(**) الإسلامية، فإن هذا-برأيه-لا يمنع أن هذين الاتجاهين (الاتجاه الأصولي، واتجاه الإسلام السياسي) يختلفان فيما يتعلق بأساليب العمل والموقف من المعاصرة-فإذا كان المذهب الأصولي يقف موقف الارتياح منها (والكاتب يستصحب هنا بعض دلالات المفهوم مثلما تحيل إليها الرؤية الغربية) فإن تيار الإسلام السياسي يتقبلها صراحة ويتقبل مظاهرها التكنولوجية- كما يختلفان أيضا فيما يتعلق بالدولة والسياسة؛ إذ التيار الأصولي يتجاهلها

(*) يتحدث كيبيل هنا عن مفهوم «Intégrisme»، ومفهوم «Fundamentalism»، اللذان يترجمان من الفرنسية والإنجليزية إلى «أصولية»، ويترجم البعض المفهوم الفرنسي إلى اللفظة العربية «التمامية».

(1) جيل كيبيل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 11.

(**) اتخذ البعض هذا الملح مبررا لتعميم استخدام المفهوم على الحركات التي تعود إلى النص الديني محاولة توظيفه للتغلب على ما تعتقد أنه اختلال و/أو اعتماد للنظام القائم عن النموذج المثالي الفاضل، لذلك توصف هذه الحركات بأنها «استيمادية»، و«ارتدادية»، و«استرجاعية».

بينما تعتبر من صميم ما يطمح إليه الإسلام السياسي، فالأصولية بكلمة مختصرة هي الإسلام السياسي إذا أفرغناه من بعده السياسي⁽⁴⁾.

لذلك يعد استخدام مفهوم «الأصولية» للتعبير عن أطراف الظاهرة الإسلامية المعاصرة - برأي الكاتب - قاصرا وغير مقبول نظريا نظرا للحدود الفكرية والواقعية التي تفصل تيارات المنتمين لهذه الظاهرة.

ويذهب جون أسبوزيتو إلى أبعد مدى في رفض مفهوم الأصولية والتأكيد على قصوره بسبب ما سجل عليه من التحفظات؛ إذ يؤكد على عموميته المفرطة من حيث إنه أصبح مفهوما يدلنا على كل شيء وفي الوقت نفسه لا يخبرنا بشيء لعدة أسباب منها: إن فهمنا للأصولية متأثر كثيرا بالبروتستانتية الأمريكية، كما أنها (أي الأصولية) تُقرَن دائما في الإطار الإسلامي بالتطرف والتعصب والراديكالية ونزعة معاداة الأمريكيين، فالمفهوم برأيه «مثقل بالمزاعم المسيحية والأنماط الغربية، كما يتضمن مغزى التهديد الكلي الذي لا وجود له»⁽⁵⁾، لذلك يقترح الرجوع إلى المدونة الفكرية الإسلامية واستعارة بعض المفاهيم والمصطلحات البعيدة عن أحكام القيمة، والضاربة بجذورها في التراث الفكري الإسلامي الأكثر تعبيرية عن هذه الحركات، ويذكر من بينها «النهضة الإسلامية Renaissance Islamique»، أو «النشاطية الإسلامية Activisme Islamique» أو «الإصلاح والتجديد الإسلاميين Réforme Ou Renouveau Islamique»⁽⁶⁾.

في مقابل هذا الموقف المعرفي التحفظي يمكن أن نسجل موقفا آخر يقف على النقيض منه، إنه الموقف الذي يرحب بل يلح على إمكانية الاستعانة بالمفهوم في استجلاء بعض جوانب الظاهرة. موقف يتبناه عديد الباحثين رغم إقرارهم بأن مفهوم الأصولية جاء ليصف مذهبية بعض الحركات المسيحية البروتستانتية و/أو الكاثوليكية. إلا أن هذا لا ينفي - برأيهم - إمكانية استخدامه كمفهوم يعبر عن حالات متقاربة في الحركة

(4) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 44-45.

(5) جون. ل. أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ص 23-25.

(6) John L. Esposito, «Le Fondamentalisme Islamique..(en ligne). Consulté le: 2007/11/22. Disponible sur: <http://www.sedos.org/french/Esposito.html>.

الإسلامية؛ وهو ما عبر عنه لمشيبي بقوله إنه «حتى وإن كان المفهومان Integrisme و Fondamentalisme يرتبطان على التوالي بعدد من التيارات الكاثوليكية والبروتستانتية، فلا شيء يمنع من استخدامهما لدراسة ومحاولة فهم طبيعة وأهداف وأسباب انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي»⁽¹⁾، وهو الموقف نفسه الذي سجله حيدر إبراهيم علي بتعبير أكثر دلالة عندما أكد على أن للمصطلح طابعا عاما «وكونه وصف أو فسر ظاهرة خاصة في وقت ما ومكان معين لا يعني عدم احتوائه على عناصر لها صفة العمومية، وبالتالي يمكن سحبه على حالات متقاربة أو متشابهة... فالأصولية... تعني رؤية للعالم تقف ضد العقلانية العلمانية، وضد الميل إلى النسبية والتسامح الديني وقبول الآخر المختلف، كما ترفض الفردية والحدثة»⁽²⁾. يشدد هؤلاء الباحثون إذن على إمكانية أن يكون للمفهوم طابع العالمية من خلال إقرارهم بوجود عناصر تقاطع واشتراك بين هذه الحركات بصرف النظر عن الإطار الثقافي والحضاري والديني الذي انبثقت منه وتشكلت فيه.

إن الأصولية الغربية -مثلما يؤكد B.Lawrence- ولدت كرد فعل على الحدثة الغربية، وبالتالي فإن هناك تلازما وعلاقة ارتباط بين الظاهرتين؛ أي بين الحدثة والأصولية؛ وما دامت الحدثة عالمية فكذلك الأصولية؛ ولأن الأصولية بما هي أيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية تتصارع مع الخطاب الأيديولوجي للحدثة فهي ظاهرة تتخطى حدود الدين والثقافة⁽³⁾. تبعا لهذا التحليل تتبدى إمكانية سحب المفهوم لتطبيق دلالاته على الحركات الإسلامية واضحة، بل إن هذا التحليل يصل مع حيدر إبراهيم علي إلى حد يتحول فيه إلى تبرير مشحون بنزعة وروح سجاليتين عندما يصل إلى القول بأن مضمون أفكار وجوهر الحركات الإسلامية أصوليان بالمعنى الحرفي للكلمة، بل حين يصفها بأنها أصولية وزيادة⁽⁴⁾.

(1) Abderrahim Lamchichi. L'Islamisme en questions (Paris: Editons L'Harmattan. 1998). p 61.

(2) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 28؛ وانظر في السياق نفسه: انغير بويكر، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»، مجلة الحوار المتمدن، ع1374، (en ligne)، سنة 2005، 2008/05/22، Consulté le: 2005، متوفر على: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid>

(3) فريدمان بوتتر، مرجع سابق، ص 34.

(4) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص 29.

ونخلص من كل ما سبق إلى أن هذا المشهد الانقسامى والاستقطاب المعرفى اتجاه مفهوم الأصولية - بين تيار يؤكد على إجرائية المفهوم وإمكانية أن يكون أداة معرفية عالمية تصف المشترك والمتشابه بين هذه الحركات بما هي فعاليات دينية وسياسية لا تقتصر على العالمين الغربى أو الإسلامى فحسب، بل تشمل كل ديانات العالم المعاصر؛ أي كل الأصوليات المعاصرة بتعبير روجي غارودي (من حركة نمور التاميل الهندوكية في سيريلانكا، إلى حركة غوش إيمونيم اليهودية في إسرائيل، إلى حركة تناول وتحرير المسيحية في إيطاليا، إلى مختلف الحركات الإسلامية الراهنة المنتشرة على محور المغرب-أندونيسيا)، وبين تيار يؤكد على خصوصية المفهوم ونسبيته- هو استقطاب تقسره عوامل كثيرة لعل أهمها طبيعة المقترب المستخدم في معالجة الظاهرة ومستبطناته الفكرية؛ إذ يمكننا التمييز في هذا الصدد بين مقتربات بحثية تسعى لمحاولة تفهم الظاهرة الإسلامية، وبالتالي فهي تتطرق في التحاور معها من منظور فهمي تفهمي (Compréhensive)، وتحاول قدر الإمكان الاستخدام الحذر للجهاز المفهومى الغربى ومقولاته المعرفية حتى لا تقع في فخ الإسقاطات التي تتمط وتقولب الظاهرة؛ وبين مقتربات بحثية موازية تتطرق -في مقارنة الظاهرة- مشحونة برؤية قبلية معتبرة الظاهرة واقعة اجتماعية باثولوجية، ومختزلة إياها في تمظهراتها الراديكالية والعنفية. ففي أحيان كثيرة تسقط هذه المقتربات (الأخيرة) أحكامها ومقولاتها ورؤاها التعميمية على كل ما تسميه أصولية، مستبطنة في ذلك مخزون خبرتها في التعامل مع الظاهرة المثيلة والشبيهة؛ أي ظاهرة الأصولية المسيحية. هذه المقتربات يمكن تلمسها في مختلف الكتابات الغربية التي عنيت بالظاهرة، فبين غراهام فولر وجون أسبوزيتو وفرانسوا بورغا كممثلين للرؤية الأولى، وبين برنارد لويس ودانيال بايبس ومارتن كرامر وغيرهم كممثلين للرؤية المقابلة مسافة افتراق كبيرة^(*).

1. 4 - في مفهوم الحركة الإسلامية :

يحيينا التحليل السابق للمفهومات إلى إشكالية اصطلاحية تلخص في السؤال

(*) انظر لمزيد تعمق: «الصحوة الإسلامية في ميزان الغرب، الرؤية الرسمية والأكاديمية لجماعات الإسلام السياسي»، في: أحمد يوسف (إعداد)، مستقبل الإسلام السياسي، وجهات نظر أمريكية، مرجع سابق، ص 9-28، وأيضاً: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 35 وما بعدها، وأيضاً: حمدي عبدالعزيز، «الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية»، Consulté le 2008/05/15، (en ligne) : متوفر على: <http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid>

التالي: أي المفهومات أكثر حيادا وتعبيرية يمكن أن نستخدم للدلالة على الظاهرة المدروسة من دون أن نقع في محذور التحيز المعرفي أو الاصطفاف إلى جانب أو ضد الظاهرة؟

إننا نرى في هذا السياق أن لفظة الحركة الإسلامية قميئة بأن تحل ولو جزئيا هذا الإشكال، وتبعا لكل ما سبق فإننا سنستخدم مفهوم الحركة الإسلامية كمفهوم مركزي في دراستنا لاعتبارين أساسيين هما:

- إن مفهوم «حركة إسلامية» هو مفهوم محايد، فهو ينطوي على اعتراف وتسليم بوجود حركة ونشاط ينتجها عدد من الفاعلين وتؤطرهما مرجعية إسلامية؛ كما يخلو المفهوم من أي حكم على الظاهرة بالسلب أو الإيجاب، أما التسميات الأخرى (إسلاموية، أصولية، إسلام سياسي...) المستخدمة في الأدبيات المشتغلة على الموضوع فغالبيتها ينضج بمعاني سلبية قذحية بما يجعل استخدام واحد منها يعني -مثلا بينا- الاصطفاف مع أو ضد الظاهرة.

- إن استخدامنا لمفهوم الحركة الإسلامية ينطلق من قناعتنا من كونه أقرب إلى مفهوم الحركة الاجتماعية المتداول في الدراسات السوسيولوجية^(*)، فالحركة الاجتماعية كما تقرره هذه الدراسات هي «عمل جماعي مقصود من أجل إحداث تغيير في المجتمع في أي اتجاه وبأي وسيلة، بما في ذلك العنف والطرق غير المشروعة والثورة وحتى عن طريق الانعزال عن المجتمع»⁽¹⁾، كما نتعرف أيضا بأنها سلوك أو نشاط جماعي اجتماعي أو سياسي أو ثقافي.. يصدر عن تكوين اجتماعي هو الجماعة بهدف إحداث تغيير اجتماعي وإيجاد

(*) هناك العديد من الدراسات التي عالجت موضوع الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية نذكر منها: محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: إسماعيل صبري عبد الله، وآخرون، «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (ندوة)، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 249-299؛ وأيضا: عبد اللطيف الهرماسي، «الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية، ط1 (تونس: بيرم للنشر، 1985)؛ وأيضا: رفعت محمد سيد أحمد، «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لحصر وإيران»، (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر، 1988)، وأيضا:

Séverine LABAT, «Islamisme et mouvement social en Algérie», Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 79, juillet-septembre 18-3, 2003, p.

(1) عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانمكاسات»، في: عبد الوهاب الأفندي، وآخرون، «الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي»، مرجع سابق، ص 99.

مجتمع جديد⁽¹⁾.

فالجماعة بالتالي هي الدعامة أو الحامل الاجتماعي الذي تصدر عنه الحركة، وهذه الحركة قد تتجسد في شكل من الفاعلية والمبادرة إلى التغيير، كما قد تتخذ أيضا صورة الإنطواء والانعزال ومفاصلة المجتمع (مقاومة التغيير)، وهو ما يمكن أن نلاحظه على العديد من هذه الحركات⁽²⁾.

والحركة الإسلامية بالرغم مما تتفرد به من خصوصية تميزها عن غيرها من أشكال الحركات الاجتماعية من حيث إن لها نسقتها القيمي المرجعي والرمزي؛ إذ هي تمتع وتستمد من المقدس؛ أي من المرجعية الإسلامية (النص القرآني والنص النبوي) إطارها الفكري، فإنها تعد في نهاية المطاف ظاهرة إنسانية وإفرازا مجتمعيًا؛ وبالتالي لا يمكن فهمها إلا ضمن هذا السياق، فالظاهرة لا وجود لها خارج الفضاء الاجتماعي، وما دامت كذلك فلا بد أن تكون محصلة جهد ينتجه الفاعلون الاجتماعيون.

لذلك فإن الإسلام التاريخي المدون في النصوص المقدسة (باعتباره يشكل مرجعيتها) -مثلما يؤكد نصر حامد أبو زيد- ليس هو وحده المولد لظاهرة الإسلام السياسي، بل هو ظاهرة متولدة عن واقع مركب معقد، فالحركات الإسلامية ظاهرة نمت في صيرورة المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها حال انتقالها من تقليديتها إلى خضوعها للاستعمار والالتقاء بأوروبا ثم نضالها ضد الوجود الاستعماري بما يمثله من قيم ورموز، ثم ميلاد الدولة القومية وفشل المشروع القومي⁽²⁾.

(1) رباب الحسيني حسن الموضي، «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)»، (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع غير منشورة، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية، 1995)، ص 24.

(*) يصنف مارتن ريزبروت (Riesebrodt) بالاستناد إلى ماكس فيبر الأشكال التنظيمية للحركات الأصولية إلى أصوليات هاربة من العالم، وأصوليات راغبة في السيطرة على العالم، فالمنتقمون للشكل الأول ينطلقون من قناعة مؤداها أنه نظرا إلى أن المجتمع المعاصر فاسد فإنه يجب على الإنسان التقي الانسحاب والهجرة منه حتى يمكن تأسيس الجماعة الصالحة، أما المنتقمون إلى الشكل الثاني فيصدرون من قناعة أخرى هي ضرورة مناجزة هذا الواقع الفاسد القائم والعمل على تغييره بالأساليب الممكنة والمنسجمة مع نظرية التغيير التي يقتض بها كل تنظيم أو جماعة بدءا من العمل التغييري السلمي إلى استخدام العمل العنفي والراديكالي. انظر في هذا الصدد: فريدمان بوتتر، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.

(2) نصر حامد أبو زيد، من تقديمه لكتاب فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 8-10.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الحركة الإسلامية بالتالي ووفق هذا التحليل هي ظاهرة اجتماعية محكومة بسنن نشوء وانبثاق الظواهر الاجتماعية وتطورها، فهي تستمد منطق وأسباب وجودها ونموها من بنية المجتمع الذي تنشأ فيه^(١)، وهي تجسيد لمفهوم الحركة الاجتماعية مثلما تبرزه عديد الدراسات السوسيولوجية، فهي حركة «ناتجة عن العلاقات النزاعية للمجتمع هدفها التأثير على ممارساته الاجتماعية والثقافية انطلاقاً من رفض النظام الاجتماعي وبحثاً عن التغيير، وكسلوك جماعي له ذاتيته ومطالبه وله خصم اجتماعي محدد ومشروع شمولي بديل»^(٢)، وبالتالي يمكن أن نلخص مكوناتها تبعا لما سبق في العناصر الآتية:

- **الارتباطية:** بمعنى أن الحركة الاجتماعية مرتبطة سببياً بالبيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها؛ فهي حصيلة إفران مجتمعي، ينجم عن شعور عام بوجود أزمة، أو عن شعور بوجود خلل في البناء الاجتماعي العام أو في أحد أجزاء هذا البناء وأنساقه الفرعية.

- **نزعة التكتل:** الحركة الاجتماعية ليست عملاً انفرادياً بل هي جهد جماعي متصل، وتكتل لجهود جماعة أو طبقة اجتماعية أو شريحة من الطبقات والشرائح المشكّلة لجسم المجتمع، يحس فيها المنضمون إليها بروح الانتماء والتكافل والتوحد والتميز، إزاء مجتمع مليء بالإحباطات وفقدان الهوية وضياح القيم^(٣).

- **نزعة التغيير:** الحركة الاجتماعية تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي أو سياسي أو ثقافي... من منطلق رفضها للأوضاع القائمة، مع اختلاف في طبيعة وحجم ومستوى هذا التغيير؛ سلمي أو عنفي، جزئي أو شمولي، عمقي أو أفعي...

- **نظرية التغيير:** لكل حركة اجتماعية بناء فكري خاص يتنوع بحسب شكل ودرجة نضج الحركة؛ فهو يتدرج من جملة أفكار بسيطة أو عفوية لدى بعضها ليتحول عند بعضها الآخر إلى نظرية وأسلوب في التغيير يتضمن رؤية لمسار ومصير وأهداف العملية التغييرية، ووعياً والتزاماً معيارياً بتلك الأهداف لإحداث العملية التغييرية في المجتمع. ويكون منطلق

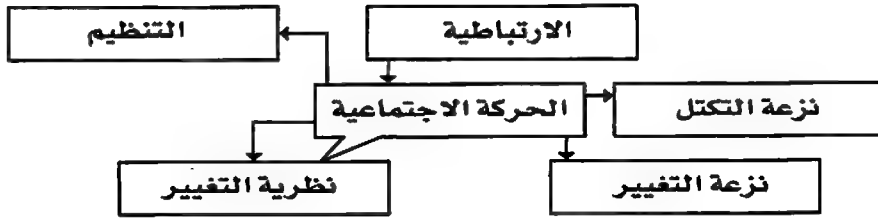
(*) بالرغم من ذلك نؤكد على خصوصية بعض جوانب ظاهرة الحركة الإسلامية، انظر: مبحث «مدخل الامتداد الطبيعي» من هذا الفصل.

(١) عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) رباب الحسيني حسن العوضي، مرجع سابق، ص ٧٢.

ذلك دائما الإجابة عن الأسئلة الآتية⁽¹⁾: ما هي طبيعة المجتمع الراهن ومثالبه؟ ما هي خصائص المجتمع المنشود ومميزاته؟ ما هو السبيل لإحداث التغيير المطلوب للارتقاء بالمجتمع نحو الوضع المنشود؟ وفي الواقع لا تستطيع جماعة أن تتجاهل الإجابة على هذه الأسئلة الكلية لأنها المنطلق في كل نظرية تغييرية، فإما اتباع أساليب النضال السلمية بوسائلها المختلفة، أو اختيار أساليب العمل الراديكالية.

- **التنظيم**: من خصائص أي حركة اجتماعية أن تعكس قدرا ما من التنظيم بصرف النظر عن درجته أو مستواه، ويشكل البعد التنظيمي ملمحا مهما يمنح الحركة -إلى جانب نظرية التغيير- وعيا بالذات وشمورا بالهوية داخل المحيط الذي تتحرك فيه. وإذا كانت الحركات الاجتماعية تنحو -كما تؤكد عزة خليل- «إلى البعد عن المؤسسات التي تخضع لتنظيم تراتبي صارم وعضوية ثابتة منتظمة، فإن وجود هذا التنظيم لا ينفي صفة الحركة الاجتماعية»⁽²⁾؛ ووجود هذا التنظيم يستدعي بالضرورة وجود نخبة قيادية تحرك قاعدة من الأتباع موظفة حزمة من الموارد الرمزية والمادية ومعبئة إياها لتحقيق الأهداف المرجوة.



شكل رقم (2-1) المكونات الأساسية للحركة الاجتماعية (إعداد شخصي)

إن امتلاك نظرية في التغيير والوعي بمفرداتها، والسعي إلى بناء إطار تنظيمي

(1) انظر: لؤي صايف، «الحركة الإسلامية في مرآة أحداث الخليج: دعوة إلى تطوير المنطلقات النظرية»، في: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، ط1 (شيكاجو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، 1991)، ص218، وأيضاً: منير شفيق، «حول نظرية التغيير»، في: توفيق الشاوي، وآخرون، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في التقدير الذاتي، تحرير وتقديم: عبدالله همد النقيسي، (مصر: مكتبة مدبولي، 1989)، ص376.

(2) عزة خليل، «الحركات الاجتماعية في العالم العربي، نظرة عامة»، في: عزة خليل (تحرير)، الحركات الاجتماعية في العالم العربي: دراسات عن الحركات الاجتماعية في مصر، السودان، الجزائر، تونس، سوريا، لبنان، الأردن، تقديم: سمير أمين، ط1 (مصر: مكتبة مدبولي، 2006)، ص45.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

يكتنف وجود الحركة ويعطي لأهدافها مداها من المصدقية والفاعلية والتحقق الميداني والواقعي، هو الذي يمكننا مثلما يؤكد محسن مرزوق «من التمييز في العمل الاجتماعي بين أشكال التمرد العفوي والتنظيم القطاعي الخامل مثلا والحركات الاجتماعية، فلا يكفي أن يهب الناس للشارع لتحدث عن حركة اجتماعية؛ إذ نفقد في هذه الحالة النظم والوعي. ولا يكفي أن نلاحظ وجود تنظيمات لنقر بوجود حركة اجتماعية، فلا بد أن يقترن التنظيم بالوعي بدور ومصلحة في إنجاز تغيير أوسع من نطاق التنظيم ذاته والعمل الفعلي في اتجاه تحقيق هذا التغيير»⁽¹⁾.

أما عن نشأة ومراحل تشكل وتطور الحركة الاجتماعية فإن العديد من الدراسات التتبعية للظاهرة تتبنى مسلك التطور الخطي الذي يفترض أن الحركات الاجتماعية تتطور على متصل زمني يبدأ عادة بالسخط والاستياء والشعور بالغضب، ليتحول إلى عمل احتجاجي في شكل مظاهرات واعتصامات وإضرابات لجماهير غير منظمة، وينتهي به المطاف إلى النضج والتمأسس، بمعنى الانتظام في تنظيمات رسمية تنامي خلالها الممارسات الروتينية⁽²⁾.

غير أن هذا التفسير الخطي لا يعني بحال نوعا من الحتمية، فهناك العديد من الحركات الاجتماعية من لا تحتل هذا القالب التفسيري نظرا للتنوع والتعدد الشديد في حقل الظواهر الإنسانية؛ وعلى هذا يصنف الباحثون في علم الاجتماع الحركات الاجتماعية إلى عدة أنواع تبعا لاعتبارات ومؤشرات تصنيفية يستخدمها هذا الباحث أو ذاك، كالتنوع الاجتماعي أو الفئة أو الإثنية أو المجال الجغرافي، فتتمايز الحركات الاجتماعية إلى حركات ريفية وأخرى حضرية، وحركات قومية وأخرى عالمية، وحركات عمالية وحركات طالبية، وحركات فلاحين، وحركات نسائية...⁽³⁾، كما يصنفها

(1) محسن مرزوق، «الحركات الاجتماعية في تونس: البحث عن الغائب»، في: عزة خليل (تحرير)، المرجع السابق، ص 265-266.

(2) المرجع نفسه، ص 29، وأيضاً: طارق عبد الجليل السيد، الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، دراسة في الفكر والممارسة، ط1 (القاهرة: جواد الشرق للنشر والتوزيع، 2001)، ص 31.

(3) إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وافتتاح المجال»، Consulté le 2007/06/08، (en ligne) : متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/05/2004/article01.shtml>.

البعض⁽¹⁾ إلى حركات كلاسيكية (كالحركات العمالية والنقابية) وحركات اجتماعية جديدة (كحركات الدفاع عن البيئة، والحركات الاجتماعية الشعبية ذات الغطاء الديني). أما Boudon & Bouriccaud فيصنفان الحركات الاجتماعية إلى نوعين: الحركات التي تسعى إلى تغيير القواعد والأحكام المعمول بها (Norm-oriented movements)، والحركات المتجهة إلى القيم (Value-oriented movements)، أي ذات التوجه الديني التي تهدف إلى تغيير القيم وتجديد الأخلاق، كما يسميها أيضا بالحركات الرسولية أو النبوية⁽²⁾.

يبد أن التصنيف الآتي يعتبر في رأينا أكثر دلالة وتفصيلا رغم أنه يقترب مما يمكن أن نسميه النمذجة النمطية (des types standards) التي تفترض خصائص ومواصفات ترسم نوعا من الحدود النظرية بين أنموذج حركي وآخر، رغم إمكانية أن تجتمع في حركة واحدة -في عالم التحقق الواقعي- بعض أو كثير من صفات الحركات الاجتماعية بأنواعها المختلفة⁽³⁾.

- الحركات الاحتجاجية: يغلب عليها طابع العفوية وعدم الاستمرارية لأنها تظهر بطريقة فجائية استجابة لظروف طارئة ثم تختفي بسرعة، إما بإرادة ذاتية أو لجهة نجاح القوة القمعية في تقريظها والقضاء عليها. وتعد المظاهرات، والإضرابات، والاعتصامات، والمقاطعة.. التجسيد الواقعي لهذا النوع من الحركات. ولعل أهم ميزة تسم الحركات الاحتجاجية هي افتقارها للتنظيم والتناسق الفكري والرؤية الواضحة للعملية التغييرية.

- الحركات الطوباوية والانعزالية: وهي تلك التي تنهض على نظرية في العمل تعطي الأولوية وتركز في جهودها على تغيير الفرد من الداخل وليس على تغيير المجتمع وأبنيته.

(1) عبد الناصر جابي، «الحركات الاجتماعية في الجزائر بين أزمة الدولة الوطنية وشروع المجتمع»

2007/06/08 Consulté le en ligne

متوفر على:

http://thirdworldforum.net/arabic/Social_Actions_in_Arab_Countries/social_movements_algeria.htm

(2) ر. بودونوف، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط1 (الجزائر: د.م.ج، 1986)، ص 269-276.

(3) انظر في هذا الصدد: عماد الدين شاهين، «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية: الأسباب والدوافع والانعكاسات»، مرجع سابق، ص 99-101.

ويميل هذا النوع من الجماعات إلى الانغلاق والعزلة والانفصال عن المجموع الاجتماعي حماية للأتباع من الوقوع تحت تأثير قيمه الفاسدة، ولعل هذا الصنف هو ما يطلق عليه البعض -مثلا- أشرنا سابقا- بالجماعات (الأصوليات) الهاربة من العالم.

- **الحركات الثورية** : يتسم هذا النوع من الحركات بميله الكلي نحو نظرية في العمل والتغيير أساسها تبني خيار الشمولية والجذرية والراديكالية واستخدام العنف لفرض وتحقيق أهدافه وتصوراتهِ حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع قيما ومؤسسات؛ حيث ترفض هذه الحركات الاعتراف بالنظام القائم وترفض العمل ضمن الشروط التي يتيحها، بل تعمل على تقويضه بكل الطرق الممكنة حتى الراديكالية منها.

- **الحركات الإصلاحية** : على خلاف الحركات الثورية تبدي الحركات الإصلاحية استعدادا للعمل من داخل النظام القائم ومؤسساته محترمة قواعد السير والقوانين المتواضع عليها؛ حيث تسعى متوسلة بمختلف الطرق والوسائط السلمية التي تتيحها مساحة التحرك والعمل المسموح بهما لتحقيق أهدافها ورؤيتها وتنزيل مشروعها التغييري على أرض الواقع.

وعلى خلاف الحركات الثورية -أيضا- التي أنتجت خطابا استبعاديا متشددا يرفض التعايش مع النظام القائم بشخصه ومؤسساته على أساس ابتعاده عن الأنموذج المثالي الذي تتصوره وتؤمن به. أنتجت هذه الحركات (أي الإصلاحية) خطابا استيعابيا معتدلا يقوم على مبادئ المشاركة، والإيمان بالتدرجية والمرحلية في تحقيق العملية التغيرية، والبعد عن العنف، وتبني الخيارات السلمية، ويؤمن بالتعدد والاختلاف واحترام الآخر...⁽¹⁾.

لقد شكلت فكرة معالجة ظاهرة الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية مجالا للاهتمام لدى عديد الباحثين؛ وانقسموا إزاء إشكالية هل هي حركات إسلامية سياسية؟ أم حركات اجتماعية في مجتمعات إسلامية؟ إلى اتجاهين لكل واحد منهما مقارباته ومناهجه

(1) انظر: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 115 وما بعدها. وأيضا لنفس الكاتب، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، في: عبد الوهاب الأهندي «آخرون»، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 109-149.

الخاصة في دراسة الظاهرة.

وبحسب Edmund Burke فإن المنهج الاستشراقي الجديد (the new Orientalism) أو ما يسميه التاريخ الثقافي الجديد (the new cultural history) يتابع البعد الإسلامي في هذه الحركات؛ حيث يستكشف هذا المنهج كيف وإلى أي مدى نشرت حركات معينة المصادر الثقافية والدينية للإسلام في محاولة تعبئة حركات التمرد وإضفاء الشرعية عليها؛ أما المنهج الثاني الناشئ مما يسميه التاريخ الاجتماعي الجديد (the new social history) فيضع دراسة العمل الجماعي في سياقه الاجتماعي والإسلامي أيضا. ويخلص إدموند بورك إلى أن طريقة وأسلوب دراسة الحركات الاجتماعية إما أن تتجه إلى البحث في كيفية نشأة الاحتجاج الاجتماعي ضمن البيئة الاجتماعية والسياسية التي تتخلق داخلها هذه الحركات، أو إلى دراسة ما تنتجه هذه الحركات من مفهومات وخطاب ورموز تستخدمها في مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية. بمعنى أن الشكل الأول من الدراسة يهتم بتفسير أسباب بروز هذه الحركات كما يعنى بدراسة الشروط المادية والسياسية الذي ظهرت فيه؛ أما النوع الثاني فيهتم بدراسة ما تنتجه هذه الحركات من خطاب ورموز. ويرى بورك أن المقاربة التي تتابع البعد الإسلامي في هذه الحركات متأثرة بأعمال (Max Weber) ومستمدة من التقليد الفيبيري في البحث الذي يفترض أن بنية وعمل جماعة من الناس إنما تُستمد من التزامها نحو نسق عقدي معين منه تشتق الأهداف ومعايير السلوك. أما المقاربة التي تقترب من العمل الجماعي في سياقه الاجتماعي فهي مستمدة من إسهامات (Karl Marx) وتأكيدده على أن التغيرات الناشئة في المجتمع هي حصيلة التحولات التي تطرأ على نظام الإنتاج. بالإضافة إلى أن هناك مقاربة أخرى تستلهم في دراستها للحركات والاضطرابات الاجتماعية منهجا ثالثا يعود إلى التراث الدوركايمي وتنظيراته حول فكرة الأنوميا (Anomie)، غير أنه نبه في الأخير إلى أن هذا الاستقطاب المعرفي الذي سيطر على البحث في موضوع الحركات الاجتماعية لفترة ما بدأ يخلي مكانه لتفسيرات أكثر رحابة تستند إلى مذاهب مرنة وتوفيقية منفتحة على كل التراث السوسيولوجي بمختلف مدارسهِ⁽¹⁾.

(1) Burke, Edmund, III. and Ira M. Lapidus, editors. Islam, Politics, and Social Movements. Berkeley:

تتقاطع الحركة الاجتماعية إذاً مع الحركة الإسلامية -مع إقرارنا بخصوصية الثانية(*)- في العديد من النقاط وتتشرك معها في العديد من المرتكزات، ومن ثم يمكن الاستفادة من دراسات الحركات الاجتماعية في الاقتراب من الحركة الإسلامية واستلهاهم الزخم النظري الذي خلفه التراث السوسيولوجي حول الموضوع في دراستنا لهذه الأخيرة، ولعل هذا ما حدا بأحد المتخصصين في الحركات الإسلامية إلى القول «نفضل دراسة الحركات الإسلامية باعتبارها حركات اجتماعية-سياسية في مجتمعات إسلامية وليست حركات دينية صافية في مجتمعات إسلامية. فهذه الحركات لها سياق تاريخي محدد، فهي نتيجة ظروف معينة وجزء من الصراع الاجتماعي والفكري، ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطفئ عليه الدين»⁽¹⁾.

إنه إذا كانت تعريفات الحركات الاجتماعية -برغم تنوعها الشديد- تدور حول التأكيد على أنها تلك الجهود المنظمة التي يبذلها -في ظروف معينة- مجموعة من الفاعلين الاجتماعيين بمختلف انتماءاتهم ومواقفهم في التراتبية العامة للمجتمع، بهدف تغيير الأوضاع الاجتماعية، و/أو السياسية، و/أو الثقافية، و/أو الاقتصادية... من خلال التوسل بالطرق المتاحة (سلمية كانت أو راديكالية)، والدفع بهذه الأوضاع لجهة أن تكون أكثر اقتراباً من القيم والتصورات العليا ونظرية التغيير التي يؤمن بها هؤلاء الفاعلون، فإن الحركات الإسلامية لا تخرج كثيراً عن هذا التحديد العام.

University of California Press. C1988 1988. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6t1nb4wn/> . p p 20-19.

وترجمة الكتاب: إدموند بيرك، إيرا لايبندوس، الإسلام والسياسية والحركات الاجتماعية، ترجمة: محروس سليمان (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ص 33-61.

(*) يرى بعض الباحثين بأن الحركات الإسلامية تتميز عن غيرها من الحركات بكونها تمتلك مطلقات ومراجع كونية؛ «فليديها «مطلقات» عقيدية وإيمانية تجعل المنتمين إليها مستعدين للموت في سبيلها، كما أن لديها مرجعية متجاوزة للواقع المادي وتفسيراته الوضعية؛ كما أن رسالتها تسمو فوق الفوارق بين التجمعات الطبقيّة والإثنيات العرقية، واللون والجنس؛ ولذلك نجد أن خطاب هذه الحركات يتجه إلى الناس أجمعين دون تمييز، وتتسم أهدافها بالشمول والكلية، مثل هدف «تغيير الحياة»، و«تجديد الأخلاق»، و«إصلاح المجتمع والقضاء على الفساد، وإقامة حكم الله في أرضه، انظر في هذا الصدد: إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال»، مرجع سابق.

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 32.

لذلك فاستعراض بعض الكتابات والتعريفات التي قدمها عديد الباحثين حول مفهوم الحركة الإسلامية يبين بأن بعضها يتجه ليتقاطع مع مدلولات مفهوم الحركة الاجتماعية؛ فأوليفيه روا أكد في تحليله للظاهرة على أن المواجهة-الموازنة التي يطرحها الإسلاميون بانتظام بين فكرهم من جهة، وبين الأيديولوجيات الكبرى كالماركسية والفاشية والرأسمالية (وليس الأديان) من جهة ثانية، تحتم علينا ضرورة فهم الحركة الإسلامية على أنها حركة اجتماعية-سياسية تقوم على الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين⁽¹⁾.

نفس هذا الموقف نجده لدى بعض قياديي الحركة الإسلامية، فصلاح الدين الجورشي يسجل انتقاده على بعض مسالك النظر المتجهة إلى معالجة موضوع الحركة الإسلامية كظاهرة معزولة عن سياقها السوسيولوجي قائلا «غالبا ما يقع التعرض للظاهرة دون ربطها بجذورها الاجتماعية والتاريخية أو بالقفز على خطابها الثقافي والأيديولوجي فتتحول نتيجة ذلك إلى موضوع خارج التاريخ لا نفقه آلياته ونعجز عن تحديد طبيعته ووظيفته»⁽²⁾.

موقف نقدي يعكس حقيقة بعض ما يمكن أن نسجله من ملاحظات على عديد التعريفات المقدمة حول الحركة الإسلامية؛ حيث نلاحظ بالرجوع إلى الكتابات المهمة بالظاهرة أن هذه التعريفات تتراوح بين الإطلاقية الواسعة والتقييدية الضيقة التي تتجاذب المفهوم بين أقصى مساحات التمطيط إلى أكثرها إفراطا في الإجرائية. يمكننا إذاً في حقل تعريف الحركة الإسلامية أن نتلمس اتجاهات عديدة:

1. 4. 1- التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى الجماعة والتنظيم الحركي أو الحزبي؛ بمعنى أن الحركة هنا هي ذلك الإطار الجماعي الذي تتكثل فيه جهود مجموعة من الأفراد لتحقيق سقف معين من الأهداف المتفق عليها مسبقا، فالقرضاوي كإسلامي حركي يرى بأن الحركة الإسلامية هي ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم الذي يهدف إلى العودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه

(1) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 44.

(2) صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغيرات الجذرية، في توفيق الشاوي «وآخرون»، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 120.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الحياة. هدف لا يكفي -برأيه- أن ينهض لتحقيقه أفراد مشتتون، لأن المقتضى الواقعي والشرعي يحتم تكتيل الجهود وتجميعها، وبهذا تتعرف الحركة في نظره على أنها الجماعة أو الجماعات المنظمة ذات الأهداف المحددة والمناهج المرسومة⁽¹⁾.

وفي الاتجاه نفسه يذهب عبدالله أبو عزة إلى أن الحركة الإسلامية هي «مجموعة التنظيمات المتعددة المنتسبة إلى الإسلام والتي تعمل في ميدان العمل الإسلامي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجيهات الإسلام، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية... من خلال هذا المنظور الإسلامي، وتحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية»⁽²⁾.

إنه إذا كان البعض يتجه لقصر مفهوم الحركة على معنى الجماعة والتنظيم مثلما هو الحال في التعريفين السابقين فإن هذا القصر يختلف أحيانا بحسب زاوية النظر التي يتبناها كل كاتب؛ إذ يشترك البعض في النظر إلى الحركة من منظور أنها التنظيمات والجماعات الحركية، لكنهم يختلفون من زاوية رؤيتهم لنظرية هذه الحركات حول بؤرة العملية التغييرية، هل هي جزئية تقتصر على تكثيف العمل في مجال واحد لا تتعداه إلى غيره كالمجال الدعوي أو الجهادي مثلا؟ أم إنها تتبنى مبدأ الشمولية التغييرية التي لا ينفك فيها الارتباط بين السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي...

لذلك فإن عملية مسح سريعة لخريطة الحركات الإسلامية توقفنا على معطى مهم هو ذلك الاختلاف الحاصل في هذا الصدد، فلئن كان الاشتراك قائما بين هذه الجماعات في الانسحاب إلى الإسلام والعمل لاستعادة مرجعيته في تنظيم شؤون الحياة، فإن الاختلاف قائم بينها حول الكيفيات والطرق الممكن التوصل بها لتجسيد هذه الأهداف؛ إذ إن هناك جماعات وتنظيمات إسلامية تتبنى مشروعات تغييرية تتوجه إلى مختلف جوانب المجتمع بالإصلاح (الجانب التربوي، والسياسي، والاقتصادي...)، وتقدم في هذا الصدد نظرة إصلاحية شمولية، بينما تتبنى جماعات وتنظيمات أخرى العمل القطاعي الذي يعطي

(1) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 9 وما بعدها.

(2) عبدالله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية»، في توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 179.

الأولوية ويركز في جهده التغييري على جانب واحد من جوانب المجتمع يعدها في تحليله أولى بأن تكون منطلقاً لمجلة التغير (أولوية التربوي أم السياسي أم الدعوي أم الجهادي...).

إن جماعة الإخوان المسلمين المصرية مثلاً تشكل إلى جانب جماعت إسلامي (الجماعة الإسلامية) الهندو-باكستانية، وبعض الحركات والتنظيمات القطرية المنتشرة في العالم العربي والإسلامي أنموذجاً للنوع الأول، بينما تعد جماعة الدعوة والتبليغ وحزب التحرير أنموذجاً للنوع الثاني.

1. 4. 2- التعريفات التي تقصر مفهوم الحركة الإسلامية على معنى

الحركات السياسية: يقصر بعض الكتاب والباحثين المشتغلين على موضوع الحركة الإسلامية هذا المفهوم على تلك الجماعات الإسلامية المتجهة إلى السياسة؛ أي تلك التي تولي النشاط السياسي والعمل الحزبي كامل اهتمامها، وهو ما جعلها تعرف في الخطاب الأكاديمي بحركات الإسلام السياسي.

فمحمد نجيب ياسين يرى أن المقصود بالحركات الإسلامية هي تلك الجماعات المشتغلة بالعمل السياسي؛ حيث يقول «نعني بالحركات الإسلامية هنا تلك الجماعات ذات التوجه السياسي والتي تتخذ من الوصول إلى الدولة الإسلامية هدفاً وضرورة شرعية وإنسانية»⁽¹⁾. كما يذهب عبد الوهاب الأفندي إلى أن الحركات الإسلامية مصطلح يطلق، أو يغلب إطلاقه على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، أما الجماعات الصوفية والأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية كحزب الاستقلال المغربي، والنظم والحركات التي تحكم باسم الشريعة الإسلامية تقليدياً (كالسعودية) فتخرج عن هذا التحديد⁽²⁾، وهو هنا يتقاطع مع علي حيدر إبراهيم الذي يستبعد هو الآخر من مسمى الحركات الإسلامية الجماعات الصوفية أو غيرها من الجماعات ذات النشاط المتجه إلى مجالات أخرى غير المجال السياسي؛ إذ إن جوهر مبدأ نشوء الحركات الإسلامية-برأيه- هو ارتباطها العضوي بالعمل والنشاط

(1) محمد نجيب ياسين «الحركة الإسلامية بين التحول الديمقراطي والخطر الخارجي»، في: ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 162.

(2) عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمداول وملاسات الواقع»، مرجع سابق، ص 13.

السياسي الهادف إلى السعي من أجل الوصول إلى السلطة لتحقيق الأسلمة الشاملة للمجتمع ببناء الدولة الإسلامية⁽¹⁾.

لكننا نتساءل عن المبرر الذي يستند إليه هؤلاء أو غيرهم في قصر مفهوم الحركة الإسلامية على التنظيمات السياسية دون غيرها، لأن هناك حركات لها بنى تنظيمية وهيكلية تقترب في هذا الصدد من مفهوم «الحركة» مثلما نظرت له الأدبيات العلمية؛ أي وجود جماعة تتشكل من أعضاء ولها قيادة وأهداف وبناء تنظيمي... ولكنها تركز اهتمامها الحركي على مجالات وقطاعات اجتماعية تراها أكثر أهمية وفعالية -بحسب نظريتها في العمل- من النشاط السياسي، كاتجاهها نحو التركيز على العمل التربوي أو الدعوي... دون أن تنفي أهمية أو ضرورة السياسي أو مشروعية العمل في مستواه. إذًا نتساءل هل لأن بعض هذه الحركات (خاصة حركة الإخوان والجماعة الإسلامية اللتان تعدان نماذج مرجعية لمعظم الحركات الإسلامية المنتشرة في العالم الإسلامي) ارتبطت في نشأتها بدوافع سياسية هي إلغاء الخلافة الإسلامية على يد أتاتورك، وبالتالي كان للحدث رمزيته من حيث إنه شجع على بروز هذه الحركات لاسترجاع هذا المركز السياسي المفقود؟ وبالتالي تم وسم هذه الحركات بميسم السياسة؟ أم لأن العمل السياسي ميدان لا ينبغي أن يولج إليه على اعتبار القناعة التي كرستها المقولات التحديثية والعلمانية في فترة سيادتها من أن الدين هو أمر شخصي لا ينبغي بحال أن يتسع ليشمل مجال السياسة والاقتصاد... وهي النظرة التي هيمنت لفترة طويلة، فإذا بهذه المقولات تسقط تحت العودة القوية للمقدس؟ ثم ليكتسح هذا المقدس ليس فضاء الديني فحسب باعتباره مجاله الأصلي، بل حتى فضاء الدنيوي وعلى رأسه فضاء السياسي الذي كان ينظر إليه -بتسوية من المقولات العلمانية- على أنه فضاء ينبغي أن يبقى مغلقاً وممتنعاً على الديني، وبالتالي عندما تم تجاوز هذا الفضاء عبر ممارسات بعض الحركات المسماة إسلامية ودمجها للديني بالسياسي في خطابها ونضالها، أصبح السياسي عنواناً لكل الاتجاهات الممثلة للنشاطية الإسلامية رغم أنها لا تتوجه كلها إلى هذا الميدان؟

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 32.

1. 4. 3 - التعريفات التي تتجاوز معنى الجماعة والتنظيم وتوسع

مدلولات مفهوم الحركة الإسلامية، على عكس الرؤى السابقة يرى البعض ضرورة تجاوز هذه التحديدات الضيقة رافضاً أن يقصر مفهوم الحركة على ذلك الضرب من النشاط التنظيمي أو على تلك الأشكال والكيانات التنظيمية فحسب؛ حيث كتب أحدهم يقول «يخلط الكثير من الناس في نسبة هذا المصطلح إلى تنظيم معين أو جماعة محددة، فالحركة الإسلامية بمفهومها الواسع هي حركة الإسلام واندياحه في الأرض، وهذا التحرك والاندياح يأخذ أشكالاً ووسائل متنوعة، فالتنظيمات والفتوحات والمؤلفات والأدبيات والإنجازات والمجاهدات والصحوات والنهضات هنا وهناك كلها أشكال لحركة الإسلام، إلا أن أثرها يتفاوت حسب توفر صفة التنظيم والتغيير والحركة الهادفة»⁽¹⁾، لكن الكاتب يعود فيطلب في المكان نفسه من هذه الحركة الإسلامية التي يختصرها - لاحقاً - في التنظيمات والجماعات من أن تعمق هذا التصور قائلًا «والحركة الإسلامية - بكل فصائلها وجماعاتها - مطالبة بأن تعمق المفهوم الواسع للحركة الإسلامية وتؤكد على دلالاته العملية»، وهو ما يجعل حدود المفهوم وتخومه ملتبسة وغير واضحة؛ فكيف يكون لهذه الإنجازات والمجاهدات.. أثرها ومفعولها - وهو ما كان الكاتب على وعي به - إذا لم تؤطر هذه الجهود طليعة حركية أو جماعة أو جماعات تتوفر على جانب من التنظيم والتخطيط والنزعة العملية.

إن صفة التنظيم والحركة الهادفة لا يمكن - في تصورنا - أن تتوفر لأي جهد تغييرى إن لم تكن وراءه نخبة واعية تتيح - بما تتوفر عليه من روح عملية منظمة - لهذا الإسلام الذي يتحدث عنه الكاتب من الاندياح والحركة. وقريباً من التصور السابق يرى بعضهم أن «الحركة الإسلامية هي قاسم مشترك بين جميع العاملين للإسلام سواء كانوا حركات قطرية أو إقليمية أو عالمية، أو حركات إصلاحية لأهداف محدودة، أو أجهزة رسمية تعمل على نشر وترسيخ مبادئ الإسلام، أو جمعيات خيرية تساعد أصحاب الحاجات من المسلمين، أو حركات سياسية تناصر القضايا الإسلامية، أو حركات طلابية تعمل على تجميع الطلبة في

(1) محمد مكرم، «توجهات مستقبلية للحركة الإسلامية المعاصرة على مشارف القرن الحادي والعشرين»، في: ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 62.

إطار الإسلام، أو حركات فكرية تعمل على نشر الفكر الإسلامي وتصحيح مساره، أو حركات سلفية تعنى بعقيدة الأمة أو حركات صوفية تجاهد في سبيل نشر الإسلام، بل ويشترك في هذا الإطار الأفراد الذين يعملون حسب اجتهادهم لخدمة الإسلام، فالحركة الإسلامية هي كل هذا لا يحدها مذهب ولا يحتكرها قوم ولا يدعي ملكيتها فريق، بل هي هامش مشترك لكل من يساهم في القضية الإسلامية»⁽¹⁾.

الحركة الإسلامية في مخيال صاحب هذا التعريف فضاء مفتوح تخومه غير معلومة؛ فضاء يتسع لكل من سماهم «عاملين للإسلام»؛ فضاء يتبادل فيه الأدوار الأفراد والجماعات متوزعين على جبهات متعددة تتراوح بين العمل السياسي والعمل الفكري، والعمل الخيري والعمل الجهادي...، ويتزامل فيه العمل الرسمي إلى جانب العمل الشعبي، والعمل الفردي إلى جانب العمل الجماعي. إنه تعريف تسقط فيه الحدود الضرورية لضمان الوضوح والتمايز بين المفاهيم، فالتأمل فيه يبين بأن مفهوم الحركة هنا يكاد يتماهى ويتطابق مع مفهوم أوسع هو مفهوم الصحوة رغم إقرارنا بعلاقة التأثير والتأثر المتبادلة بينهما، فالصحوة بما هي حالة إسلامية شعبية عامة وتيار عام دافق، تشمل الأفراد والجماعات، المنظم منها وغير المنظم، فالصحوة أوسع دائرة من الحركة وأكثر امتداداً؛ إذ كل حركة صحوة، ولكن ليست كل صحوة حركة⁽²⁾، وهو ما لا يلقي له التعريف بالا عندما يلغي حدود التمايز بينهما.

إن ما يمكن أن نسجله في الأخير على هذا التعريف وعلى عديد التعريفات المشابهة التي ألمعنا إليها سابقاً هو أن بعضها يتسم بعموم مفرط يتم عبره الحديث عن كيان يتماهى مع مفاهيم أخرى يستخدمها نفس الكتاب كمفهوم الصحوة الإسلامية، بل في بعض الأحيان تتماهى هذه التعريفات مع مفهوم الإسلام نفسه، ومثل هذه التعريفات لا يمكن أن تقيم بحثاً علمياً عميقاً. أما بعضها فيقصر المفهوم على دلالات لا تتسع لغير التنظيم الحزبي المتجه إلى العمل والنشاط السياسي، بينما واقع الحركات الإسلامية يبين بأنه حتى وإن كانت كثير من هذه الحركات تركز في جهدها التغييري على العمل السياسي وتولييه

(1) مصطفى محمد الطعان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، ط2 (القاهرة: دار التوزيع والنشر، 1997)، ص 19-

20.

(2) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 4.

أهمية قصوى إلا أنه لا يستغرقها جميعا، فهناك حركات تتوفر على بنية تنظيمية تجتمع فيها القيادة والأتباع والأهداف ولكن تتوجه في نشاطها وحركتها لغير العمل السياسي.

بعد هذا العرض التحليلي لا بد من أن نعيد التأكيد هنا بأن اختيارنا لمفهوم الحركة الإسلامية كمفهوم مركزي قد انبنى على ما سبق من التسويغات، وتبعا لكل ما سبق فإننا سنستخدم مفهوم الحركة الإسلامية ولكن بتحديدات مبنية على مجموعة من الضوابط والمبررات الموضوعية والمنهجية.

إننا سنتناول الحركة الإسلامية في دراستنا هذه- كما بينا سابقا- كحركة اجتماعية لتشابه مرتكزاتها الأساسية مع مرتكزات الحركة الاجتماعية مثلما نظرت لذلك الأدبيات السوسيولوجية، منطلقين من تصور- يؤكد بعض علماء الاجتماع- مؤداه إن⁽¹⁾:

- أية حركة اجتماعية تمر في سيرورتها نحو النضج والاكتمال بإرهاصات ومخاضات تقود في الأخير إلى تبلورها كحركة ذات كيان ووجود، وإلى فعل جماعي ناضج؛ حيث تمر بمرحلتين: تتميز الأولى بنوع من التلقائية (مرحلة التلقائية)؛ وتكون فيها الأدوار غير واضحة والأهداف غير متبلورة بشكل كاف، كما يكون التنظيم ضعيفا، ثم تتجه إلى الاكتمال في مرحلة ثانية هي مرحلة التنظيم الواضح، تتحدد فيها الأدوار، وتتلور الأهداف بشكل كاف في إطار أيديولوجية متكاملة، وتنظيم محكم.

- الحركات الإسلامية- كما أي حركة اجتماعية- تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي برفضها للأوضاع القائمة في المجتمع من منطلق أنها بعيدة عن الإسلام، أو عن الطموحات الكبرى للمجتمع.

- إيمان الحركات الإسلامية بضرورة تكتل الجهود الجماعية لإحداث هذا التغيير المنشود في المجتمع.

- تطرح الحركة الإسلامية رؤية للعملية التغييرية -أو ما يمكن تسميته «مشروع مجتمع»- مبنيا على تحليل للواقع المعيش ولما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، بموازاة

(1) انظر: طارق عبد الجليل السيد، الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، دراسة في الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص 3، وأيضا: إبراهيم البيومي غانم، «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال»، مرجع سابق.

رؤى ومشاريع مجتمع أخرى تطرحها حساسيات تنظيمية وحركات اجتماعية ذات خلفيات أيديولوجية مخالفة تتنافس على احتكار الساحة الاجتماعية بفرض تنزيل رؤاها على هذا الواقع. إننا نرى بأن هذه المحددات تنطبق بشكل كبير على الحركة الإسلامية في الجزائر.

الحركة الإسلامية: مقاربات، ومنظورات تفسيرية

تعد إشكالية تفسير أسباب انبثاق الحركات الإسلامية وامتدادها من الموضوعات التي شغلت حيزا هاما في قراءات وتحليلات المهتمين بالظاهرة.

إنها قضية شغلت اهتمام هؤلاء بعد أن تفاجأ الجميع بعودة المقدس أو الديني للفضاء الاجتماعي والسياسي من جديد ممثلا في جماعات وحركات فكرية وسياسية تتخذ من الدين أساسا للعمل والتعبئة والاحتجاج؛ عودة كان ينظر إليها-تبعا لما استقر في التقاليد والأعراف العلمية خلال عقود ما قبل السبعينيات نتيجة ما كرسته الأفكار والمذاهب والوضعية والمادية التي هيمنت منذ عصر الأنوار- بأنها مستحيلة، فقد كان ينظر إلى الدين وما اتصل به بأنه شيء من الماضي، وأن العالم متجه إلى مرحلة يتحرر فيها نهائيا من المقدس؛ هذه المقولات سقطت تحت إرهابات بروز خطاب ديني جديد بدأ يتشكل ويتوسع، خطاب صدم «بشكل أقوى أولئك الذين اعتقدوا، على خطى ماركس والفلسفات المادية، بأن الدين أفيون الشعوب، وأنه سينحسر لا محالة مع انهيار نظم السيطرة والاستعباد الطبقية وزوال استغلال الإنسان للإنسان... وبالنسبة للجميع كانت الحداثة (بما هي تكريس للعلمنة والدنيوية) تفرض انتصارا مؤكدا لأشكال الوعي الوضعي والعلمي وتراجعا مضطربا للوعي الديني وللأديان بشكل عام»⁽¹⁾.

إن هذه العودة الجديدة للديني مقترنا بالسياسي- أو لما يمكن أن نسميه تسييس الدين أو تدين السياسة وزيادة الطلب الاجتماعي على الدين كمصدر للتعبئة والنضال- استتفرت جهود الباحثين للاقترب منها ومحاولة الوقوف على أسباب انبثاقها وتوسعها، وسنحاول في هذا الصدد أن نقدم مسحا مركزا لأهم هذه الرؤى والمنظورات التفسيرية

(1) برهان غليون، «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر»، (en ligne)، Consulté le: 2007، 10-29، متوفر على:

<http://www.dctcrs.org/s2764.htm>

التي اشتغلت على هذا الموضوع، فيما سنسوقه من مداخل عامة، حاولت معالجة هذه الظاهرة ومن خلال مقاربات اجتماعية واقتصادية وثقافية معاصرة.

1.2 - مداخل تفسيرية عامة للانبثاق الحركي الإسلامي؛ تكشف عملية

الرصد الأولي لبعض ما هو مكتوب عن الحركات الإسلامية تعدد المقاربات والمنظورات التفسيرية لمسألة انبثاق ونمو هذه الظاهرة؛ حيث يمكن في هذا الصدد أن نقف على تنويعات وتشكيلات تفسيرية تتوزع:

- من التشريح الكلي للظاهرة على المستوى العالمي إلى طلب واستدعاء التفسيرات الجزئية التي تقترب من الظاهرة في بيئاتها المخصوصة والوسط القطري والمحلي الذي نشأت فيه.

- ما دامت الظاهرة إنسانية فإن مسالك التفسير والنظر إليها اختلفت أيضا بحسب التخصصات والاهتمامات المعرفية للباحثين، فمن مقتصر على التفسير النفسي للظاهرة، إلى طالب للتفسير الاجتماعي، إلى متجه للتفسير الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي... مركزا في جهده التفسيري على عامل يراه سببا أساسيا منشئا للظاهرة ومؤثرا في مسار نموها وتطورها؛ هكذا إذا تحلل هذه الأخيرة لتقارب من زوايا الاختصاص.

- كما تتحدد الظاهرة بالنظر إليها من خلال رؤية المدارس الفكرية المختلفة لها، وكذا الميول الأيديولوجية للباحثين، فالرؤية الغربية تفترق عن الرؤية الإسلامية كما تفترق عن الرؤية الماركسية برغم المشتركات والتقاطعات التي قد تحصل بين هذه الرؤية أو تلك.

1.1.2 - مدخل الأزمة، أو نظرية التحدي والاستجابة^(*)؛ يرى أنصار هذا

المدخل التفسيري أن ظاهرة الحركات الإسلامية تعد نتاجا لأزمة بما لها من محاور وفروع اجتماعية وثقافية...، أو هي بمعنى آخر رد فعل على واقع اجتماعي و/أو ثقافي و/أو سياسي

(*) لا نقصد بنظرية التحدي والاستجابة هنا تلك النظرية التي أنضجها الفيلسوف الإنجليزي أرنولد توينبي في دراساته حول تاريخ الحضارات الإنسانية، والقائمة على فكرتي التحدي والاستجابة اللتان على أساسهما تفسر الحضارة باعتبارها رد فعل يقوم به شعب أو جنس في مواجهته لتحدي معين، كالتحدي الذي تفرضه الجغرافيا والطبيعة؛ إذ حسب مستوى هذا التحدي وفعالية الرد عليه تكون حضارة هذا الشعب أمام مجموعة من الخيارات فإما أن تتقدم، أو تصاب بالجمود، أو يلغها الفناء. انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 72.

و/أو عسكري مأزوم.

إن الذي طرح مدخل الأزمة كتفسير لظاهرة الحركات الإسلامية ضمن إطار تصوري متكامل هو الباحث الأمريكي ريتشارد هرير دكمجيان في دراسته عن الأصولية في العالم العربي؛ منطلقا في تفسيره من فرضيات عدة مفادها إن الأصولية الإسلامية هي ظاهرة اجتماعية دورية تقع كاستجابة ورد فعل على مشكلة اجتماعية منتشرة وحادة؛ حيث يقول «والظاهرة المتكررة في التاريخ هي علاقة السبب والنتيجة بين الأزمات الاجتماعية وظهور الحركات الدينية، ثورية أو إحيائية العاملة على تحويل النظام القائم لتبني مجتمعا جديدا»⁽¹⁾. أما عمق هذه الاستجابة -التي تتراوح بين الإحياء الروحي والعنف الثوري- فإنه يتوقف على تساند حزمة من العوامل ذات طبيعة نفسية-روحية وسياسية واجتماعية واقتصادية تكرر فعليا جو الأزمة، وقد لخصها في ستة هي⁽²⁾:

- أزمة الهوية: وتتلخص في ذلك الشعور الحاد بالاغتراب والعجز وعدم الأمن وغربة النفس، وهي حالة نتجت عن الضعف الإسلامي العام عندما أصبحت دار الإسلام (بالمعنى الفقهي) في وضع دفاعي أمام القوى العسكرية الغربية الكبرى وأمام تأثيراتها الأيديولوجية، كما برزت أزمة الهوية بقوة بعد بروز مذهبيات قومية متنافسة مرتكزة على هويات إثنية ولغوية (طورانية تركية، وفارسية، وعربية...). كما شكلت مختلف الهزائم العسكرية التي منيت بها الجيوش العربية (1967/1948) قلقا وجوديا وهوياتيا كبيرا أثر في مستوى قتاعة النخب و/أو الجماهير في الاختيارات الفكرية والأيديولوجية المتباينة التي جربتها الدول الوطنية-بعد مرحلة استرجاع السيادة وتحقيق الاستقلال السياسي- من دون نتائج مرضية. وبالتالي عادت أزمة الهوية إلى الظهور من جديد ولكن بأكثر حدة، وتركز البحث اليأس عن البدائل حول الاشتراكية الثورية والتحررية العربية والأصولية الإسلامية، ليظهر الخط الإسلامي في سبعينيات القرن الماضي بديلا مسيطرا.

- فساد الحكم وأزمة الشرعية: تتأتى شرعية أنظمة الحكم وترسخ بناء على سلوك

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 48.

(2) المرجع نفسه، ص 24-58.

وتصرفات النخب الحاكمة وفعاليتهم التسييرية التي تنعكس إيجابا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي.. ولما كانت كثير من القيادات وأنظمة الحكم العربية تنهض على قاعدة شرعية ضعيفة (وصول إلى السلطة بانقلاب، استنفاد الرصيد الثوري والشرعية التاريخية...)، عضدتها ارتجالية في التسيير، وفشل في تطبيق سياسات ناجمة اجتماعيا واقتصاديا، ولجوء إلى أساليب القمع والقهر، كل ذلك وضع شرعية هذه الأنظمة على المحك.

- صراع الطبقات: وهو مظهر من مظاهر الأزمة الاجتماعية؛ إذ على الرغم مما تتوفر عليه الدول العربية والإسلامية من ثروات وإمكانات إلا أنها تعاني الهدر نتيجة نقص الكفاءة والخبرة في مستوى النخب الحاكمة واستشراء الفساد، بما كرس فشلا ذريعا في الوصول إلى تحقيق شعار العدالة الاجتماعية، وأنتج وضعاً طبقياً حاداً داخل المجتمع انقسم بموجبه إلى طبقة مترفة من المعتاشين من الوضع القائم والمستفيدين منه، وطبقات مسغبة ومسحوقة من الجماهير العريضة.

- العجز العسكري: يرى دكمجيان أن تتابع الهزائم العسكرية بما خلقت من إحساسات عميقة بالخوف وعدم الشعور بالأمن، والإحساس بالنقص أمام الآخر المتفوق (الفرب، إسرائيل...) كان عاملاً استنزف ما تبقى من شرعية الأنظمة الحاكمة، وبالتالي زاد من عمق جو الأزمة.

- الأزمة الثقافية: وهي ناتجة عن تفاعل المؤثرات السابقة بالإضافة إلى فشل سياسات التحديث التي اتبعتها الأنظمة الحاكمة لأنها لم تقم على عملية فرز وانتقاء للوافد الحضاري، بل اتجهت هذه السياسات إلى تقليد كل ما هو غربي في الزي والقيم والأفكار، وتحولت عملية التحديث والعصرنة إلى عملية تغريب أوجدت حالة من التحضر المصطنع أو التحديث السطحي بما يجره من آثار سلبية في مستوى المنظومة الثقافية للمجتمع.

بالإضافة إلى ما سبق يفترض دكمجيان وجود علاقة بين بيئة الأزمة (بما هي حالة من الاضطراب الشديد) وبروز قيادات أسرة (كارزمية) تلتزم تغيير المجتمع بدعوى إنقاذ القيم والمعتقدات المهددة مستخدمة في ذلك إما الطرق السلمية أو سالكة سبل التغيير الثورية.

وكخلاصة فإن الحركات الإسلامية المعاصرة هي في التصور الدوكمجاني حلقة ضمن سلسلة متتابعة من الاستجابات التي خبرتها المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها حال تعرضها لأزمة تهدد كيانها؛ إذ على إثر كل مرحلة من الضعف تغتور المجتمع الإسلامي تنطلق «استجابة إحيائية وحركة عودة إلى الجذور»⁽¹⁾.

ينبغي أن تنبه في الأخير إلى أن معظم الأدبيات التي اطلعنا عليها في هذا الصدد (أي المحاولات التفسيرية لانتثاق وانتشار الحركات الإسلامية) سواء أكانت كتابات عربية أم غربية تعد في تصورنا تنويعات وتخريجات على الفكرة الأساسية لهذه النظرية؛ فهناك عدد كبير من الباحثين يرجع أسباب انتشار وتعاظم دور الحركات الإسلامية إلى الواقع الأممي المأزوم مع تفصيلات وشروح حول أشكال وتمظهرات هذه الأزمة؛ إذ يربطها البعض بالظروف الاقتصادية، ويربطها البعض الآخر بالظروف والمتغيرات السياسية، كما تتجه تفسيرات أخرى إلى التأكيد على محورية البعد الثقافي⁽²⁾.

2.1.2- مدخل الامتداد الطبيعي: يمكن أن نستشف ونستنتج الملامح العامة لهذا المدخل من بعض الكتابات المهمة بموضوع الحركات الإسلامية، ورغم أنه لا يشكل مدخلا متكاملا مثل سابقه إلا أن الفكرة العامة التي يتأسس عليها تقترب من موضوع نشأة وامتداد الحركات الإسلامية من زاوية نظر تختلف بعض الشيء عن مسلك النظر في مدخل التحدي والاستجابة.

الفكرة الأساسية في هذا المدخل العام تنبني على فرضية عامة مفادها أن الحركة الإسلامية المعاصرة ليست ظاهرة منبئة أو حادثة جديدة أو عارضة، بل هي امتداد طبيعي لحركات التجديد التي عرفت المجتمعات الإسلامية عبر مختلف مراحل تاريخها؛ إذ من الخطأ حسب البعض الحديث عن الحركات الإسلامية بصفتها ظاهرة جديدة ومعاصرة تكونت في منتصف الستينيات كردة فعل على هزيمة العرب أمام إسرائيل عام 1967، أو في أواخر العشرينيات بتأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928؛ لأن الحقيقة كما يقول الجورشي «أنه كلما تجذر البحث تاريخيا كانت المقاربة أكثر سلامة؛ يُذكر الأفغاني ومن

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 31.

(2) سنمرض لهذه التفسيرات بالتفصيل في العناصر اللاحقة من هذا البحث.

قبله الحركات أو الطرق الصوفية التي تصدت في حدود قدراتها للهجمات الأوروبية عسكريا وتربويا، وعندما نصل إلى هذا الحد من التوغل في ثنايا الماضي الإسلامي نجد التشابه والتماثل في معالجة مسائل عديدة من قبل تيارات وحركات تفصل بينها قرون ومراحل حضارية أو حقب تاريخية متباعدة، لهذا (يخلص الكاتب) من الخطأ الحديث عن الحركات الإسلامية بصفتها ظاهرة حديثة تكونت في أواخر العشرينيات⁽¹⁾.

إن كل حديث عن تفسير ظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية-وفق هذا التحليل-لا بد أن يقترن أساسا بالرؤية التاريخية، وهو ما يسوغ المسألة الآتية: هل هذا الانبعاث للحركات الإسلامية اليوم هو انبعاث متفرد ليس له في التاريخ الإسلامي نظير؟ أم إنه يشكل دورة جديدة ضمن دورات سابقة عليه زمنيا؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يفسر وجوده بعوامل مادية، ويبحث له عن تبريرات فيما هو راهن من الزمن فحسب؟ أم إنه ينبغي -بالإضافة إلى ذلك- البحث له عن تفسير في الفكرة والمرجعية التي يستند إليها، تلك التي تشحن العزائم وتحفز الإرادات فتنشأ الحركات والجماعات؟

إن التركيز على العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يتخذها أنصار مدخل الأزمة كأساس لتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية على أهميتها وضرورتها في كل جهد تفسيري يرمي إلى فهم الظاهرة لا يكفي لتبيان الاختيار الأيديولوجي لهذه الحركات الاجتماعية، لأن هذه الأسباب والعوامل-مثلما يؤكد محمد ظريف- يمكن اللجوء إليها لتفسير نشأة وتطور حركات اجتماعية أخرى ذات طبيعة فكرية وأيديولوجية مغايرة، كحركات اليسار، أو اليمين المتطرف، وبالتالي فإن هذه العوامل تشكل أرضية تنهض وتتطور على أساسها جميع هذه الحركات، ولكن هذه الظروف قد لا تفسر اختياراتها الأيديولوجية⁽²⁾. لذلك ينبغي عند التأكيد على دور هذه العوامل في حفز عملية انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية أن يقترن التحليل بعامل آخر مهم يعطي للقضية مصداقيتها التفسيرية هو -مثلما بينا منذ حين- عامل الفكرة الدينية والمرجعية الإسلامية، تلك التي تعبر في

(1) صلاح الدين الجورشي، «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية»، مرجع سابق، ص 157-158.

(2) انفير بويكر، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»، الحوار المتمدن، العدد 1374، 30 مارس 2007، (En ligne) Consulté le 30 mars 2007، متوفر على:

50123 = <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.>

جوهرها «عن نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور»⁽¹⁾. وهنا لا بد من التنبيه أيضا إلى أهمية الفكرة الدينية المبتوثة في النص الديني ومفعولها في هذا الصدد وقوتها الذاتية في حفز الجهد الإنساني، وهذه القوة الذاتية كما يقول النجار «هي التي تدفع إلى المقاومة حينما تطرأ على الأمة الإسلامية عوامل الضعف والوهن... فما أن تأتي عليها فترة شدة متمثلة في اعتداء خارجي أو في انحراف عن جادة الدين أو في تراجع حضاري حتى تدفع القوة الذاتية في تعاليم الدين برجل من المسلمين أو بفئة منهم للعمل على إفراج الشدة وإصلاح الفساد»⁽²⁾، فمعظم الحركات التجديدية والتغييرية التي مرت على مسرح التاريخ الإسلامي وجدت في عقيدة مجدد المائة^(*) تلك التي نص عليها الحديث النبوي الذي رواه أبو داود والحاكم «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»، مبررا للوجود وحافزا للانطلاق.

من زاوية أخرى يرى حسين سعد أنه من غير الجائز النظر إلى نشأة الحركة الأصولية «الآن» من دون النظر إلى تاريخيتها، فالمنظور التاريخي هو الذي يفسر الأصولية الإسلامية؛ حيث ينتقد المناهج الاستشراقية بمختلف مدارسها الفرنسية والألمانية والروسية والأنجلوسكسونية ويرى أن هذه المناهج قاصرة عن تفسير وفهم نشأة الحركات الإسلامية لأنها- برأيه- تركز على معطيات آنية (سقوط مشروع التحديث الغربي بمختلف مدارسه الليبرالية والعلمانية والاشتراكية، مشكلات التنمية...)، لكنها تقفز على العوامل

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 60.

(2) عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 5.

(*) الذي قد يكون بحسب الشروحات المقدمة فردا أو جماعة أو حركة بحسب ما يفيد ويحتمل لفظ «من» في اللغة العربية، انظر شرحا للحديث في: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13-14. ولزيد اطلاع انظر: أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، (باتشة: دار الشهاب، د ت)، وخاصة الصفحات 49-60. كما يستند كثير من الإسلاميين إلى بعض النصوص القرآنية والنبوية الأخرى لتبرير مسلكياتهم كقوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»، وقوله تعالى «إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» وقوله (ص) «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يظلمهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله، انظر: رفعت محمد سيد أحمد، «ظاهرة الإحياء الإسلامي» في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران، مرجع سابق، ص 90. وانظر أيضا: محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، ط 2 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 7 وما بعدها.

التاريخية والعقدية المرتبطة بالتكوين الديني والأنثروبولوجي الذي يقف إلى جانب عوامل أخرى في إنتاج طبيعة الشعوب العربية والإسلامية. ويطرح حسين سعد في مقابل المنهج الاستشراقي ما يسميه المنهج الاجتماعي التاريخي؛ إذ يرى أن الفكرة الأصولية لم تأت من فراغ أو من دون مقدمات، بل هي وليدة تاريخ اجتماعي طويل يتأسس على البحث عن النزعة الروحية لدى الشعوب العربية؛ حيث يرى أن هذه النزعة تجلت أكثر ما تجلت عند الشعوب العربية والإسلامية، ففي هذه البيئة التي تشكلت عبر التاريخ والمشبعة بجو الإيمان الديني وبقوة المؤسسات الدينية وبنيتها الثقافية والطوقسية تتبلور الحركات الإسلامية، ثم يخلص إلى أن الحركات الإسلامية الراهنة تنطلق في وسط ديني محافظ طقوسي شعائري وتسعى إلى إعادة أسلمة الحياة من خلال إثبات قدرة ما على التحديث بعدما سقطت الإصلاحية والتوفيقية وحركات علمنة المجتمع بمختلف ألوها الأيديولوجية، كما يخلص أيضا إلى قضية على جانب من الأهمية مفادها أن الإسلام مع تحوله إلى فعل اجتماعي تاريخي تكونت حوله بنية مستقلة ترتب عليها نتيجتان ملموستان، الأولى هي ضمان استمرار هذا الدين بما هو عقيدة وممارسة سلوكية وشعائرية، والثانية: هي توفير القاعدة الذهنية الفعالة لإعادة إنتاج صيغ شرعية وحقوقية ملائمة للحقب التاريخية حيث تكون المجتمعات الإسلامية⁽¹⁾.

ويبدو التحليل التاريخي حاضرا في رؤية مالك بن نبي لسيروية حركة النهضة في العالم الإسلامي، ورغم أنه يتناولها في علاقتها بالظاهرة الاستعمارية الحديثة، ويقر بالدور والمفعول الإيجابي الذي مارسه الاستعمار على الشعوب الإسلامية حين شبهه بالديناميت الذي نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام؛ فانبثقت عنه حركات تاريخية كانت مسكونة بهم النهضة والتقدم، ومشغولة بإيجاد حل لإشكالية تخلف المسلمين، إلا أنه يؤكد على أن هذه الحركات الحديثة كانت مسكونة بقلق قديم خلفته منذ قرون كتابات ابن تيمية. إن تيار التجديد الذي تزعمته نخبة من المثقفين المتأثرين بالحدائث الغربية، وتيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم هو من سيقود قاطرة النهضة الإسلامية، لكن مالك بن نبي يعترف بأن التيار الثاني؛ أي تيار الإصلاح المنبثق كرد فعل على الغزوة الاستعمارية الحديثة ليس وليد هذا الطرف التاريخي الطارئ فحسب، بل إنه مثلما عبر «قد خط طريقه في

(1) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص 378-388.

الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية كما يخط الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس هنا وهناك من آن لآخر، وابن تيمية لم يكن عالما كسائر الشيوخ... ولكن كان مجاهدا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي، هذا التيار هو الذي أدى إلى تكوين إمبراطورية الموحدين القوية في إفريقية الشمالية على يد ابن تومرت^(١)، وهو الذي أدى إلى إنشاء دولة الوهابيين في الشرق على يد محمد بن عبد الوهاب^(٢)، وهو التيار الذي استكملته جهود لاحقة بأشراها جمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده، لتخلي هذه الحركة الإصلاحية مكانها ويحل محلها اتجاه جديد ممثلا في تلك الجماعات الدينية التي يتلمس فيها الضمير المسلم طريقه من جديد^(٣).

3.1.2 - مدخل العدو أو الخطر الخارجي؛ وإن كان هذا المدخل التفسيري

لا يعتمد كثيرا في تصوره للآلية التي تحكم ظاهرة انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية عن مضمون نظرية الأزمة، إلا أنه يركز بالخصوص على محورية العامل الخارجي وأثره في مستوى تحفيز آلية الدفاع في المجتمعات الإسلامية؛ حيث ينظر إلى الثورات والحركات ومختلف أشكال الممانعة التي ظهرت وتظهر على أنها آليات يفرزها المجتمع الإسلامي حفاظا على وجوده في لحظات خطر خارجي يتعرض له.

وما يعطى لهذا العامل مداه حتى انغرس في رؤية بعض الحركات الإسلامية بشكل يكاد يكون مَرَضِيَا هو ما عانته الأمة الإسلامية تحت ضغوط الغزوة الاستعمارية الحديثة، وتحت مسمى الاستعمار الجديد. لقد أصبحت الأمم الغربية كما يقول النجار «تتوغل في جسم الأمة بطريق بعثاتها الدبلوماسية، وشركاتها الاستثمارية، كما أصبحت تسيطر على الاقتصاد في كثير من المناطق الإسلامية، ثم تطور الأمر إلى التدخل المباشر في شؤون

(١) ينبغي التنبيه إلى أن دولة الموحدين سابقة زمنيا على العصر التيمي لأن ابن تيمية عاش في الفترة بين 1262-1327م، ودولة الموحدين كما هو معلوم سقطت بعد أن عمرت لفترة طويلة سنة 1215، بما يعني أن تيار الإصلاح لا يبتدئ كما يمكن أن يفهم من النص بجهود عبد الحليم بن تيمية، رغم إقرار ابن نبي بأن الحركات التفسيرية المعاصرة تجد في تراث الفزالي وخاصة تراث ابن تيمية الترسنة الفكرية التي تمد الحركات الإصلاحية بالأفكار النموذجية إلى اليوم، انظر ذلك في تقديمه لكتاب جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط1 (الجزائر: المطبعة العربية، 1990)، ص 09.

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 49.

(٣) المرجع نفسه، ص 156، ويقصد مالك بن نبي تحديدا جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا.

بعض البلاد الإسلامية، وتوجيه الحياة فيها بطرق مختلفة، ثم تطور الأمر إلى الاحتلال العسكري المباشر تباعاً للبلاد الإسلامية ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر، فكان ذلك كارثة هزت ضمير الأمة هزة عنيفة، وجعلتها تتحفز للمقاومة، بل للمراجعة الشاملة للأسباب التي آلت بها إلى هذا الوضع من المغلوقة^(١).

وتبرز قضية العدو أو الخطر الخارجي كثيراً إذا استطلعنا بعض الأدبيات الإسلامية، وخطاب بعض الحركات الإسلامية؛ إذ غالباً ما يتم الإشارة إلى «الصهيونية العالمية» و«الماسونية المتربصة» و«الصليبية الحاكمة» و«الأففى اليهودية»، «وقوى الاستكبار العالمي» وغيرها من المفردات التي ولدها الخطاب الإسلامي المسكون بفكرة المؤامرة والمهوس بفويا العدو الخارجي.

ويذهب علي حيدر إبراهيم إلى أن مدلول «العدو» قد توسع لدى بعض المنتمين للحركات الإسلامية ليشمل عدواً من الداخل ممثلاً في أولئك المرتبطين بالخارج والمتحالفين معه والمتأثرين به فكراً وثقافة ولغة أو ما يصطلح عليه بالطابور الخامس، ويمثله العلمانيون (اللائكيون) والماركسيون والقوميون الذين يفصلون الدين عن الدولة، مضافاً إليهم كل التيارات التي يصطلح عليها هؤلاء بالتيار التغريبي^(٢). ولعل الإطلاقات التي يستخدمها الإسلاميون عندنا في الجزائر، كمصطلح الفرنكوش، أو الفرنكوشيوعيين، وحزب فرنسا... تشكل واحدة من مفردات المخيال الإسلامي في تصويره للآخر المختلف عنه أيديولوجياً، والمنظور إليه نظرة العدو بالرغم من التجاور والانتماء إلى فضاء اجتماعي وجغرافي.. مشترك.

إن الاستحضار الدائم لهذا العدو، واستبطان فكرة التآمر على الإسلام -وهنا تُستحضر تجربة الدعوة النبوية والتآمر القرشي أو الكتابي عليها- تتخذ من قبل كثير من الجماعات والحركات الإسلامية كمبرر لحفز الجهود وتعبئة الأتباع وإقناعهم بضرورة المواجهة والوقوف ضد هذا العدو المتربص الذي ينتظر دائماً لحظة الانقضاض عندما

(١) عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٣٧.

تسنع الفرصة.

2.2 - مقاربات تفسيرية أخرى (جزئية) للانبثاق الحركي الإسلامي،

سبق وأن أكدنا بأنه يمكن أن تدرج بشكل أو بآخر ضمن مدخل الأزمة بعض هذه المقاربات التي تتخذ من عامل-وقد يكون هناك أكثر من عامل في المقاربة الواحدة- من العوامل الممكنة تصورهما سببا أساسيا أو ثانويا قادرا على تفسير ظهور الحركات الإسلامية وانتشارها، إلا أن عرضنا لها هنا ضمن محور مستقل تسوّغه مبررات عدة منها:

- الوقوف على التنوع والاختلاف الذي يطبع الحقل التفسيري للظاهرة ليس بين مدخل أو آخر فحسب، بل أيضا للوقوف على التنوع والاختلاف داخل المدخل الواحد؛ حيث يبرز لنا العمل المسحي والاستعراضي التنوعات النظرية والتحليلية المختلفة بين هذه المقاربات مجتمعة، وداخل كل مقاربة على حدى.

- إدراك أن هذا التعدد في التفسيرات يمثل في ذاته تعبيرا عن درجة الاهتمام بالظاهرة لدى الدوائر العلمية المختصة، وخاصة الغربية منها من ناحية، والوقوف على مدى الاضطراب الأكاديمي الذي ما زالت تعيشه عملية تأصيل الظاهرة ومحاولات فهمها من ناحية أخرى، وهذا يكشف لنا في النهاية عن طبيعتها المعقدة⁽¹⁾.

1.2.2 - المنظور الثقافي؛ تحاول العديد من الإسهامات الفهمية والتفسيرية

الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية من زاوية الثقافة والهوية على اعتبار ما تشكلانه من أهمية ومركزية في البناء العام لأي مجتمع وللمجتمع الذي تنشأ فيه هذه الحركات بالخصوص. وتجد بعض هذه الإسهامات في التجربة التاريخية التي خبرتها معظم المجتمعات الإسلامية خلال القرنين الأخيرين في احتكاكها بالغزوة الاستعمارية الأوروبية منذ حملة نابليون بونابرت على مصر في 1798، ثم عملية احتلال الجزائر وسقوط عديد المناطق الإسلامية بعد ذلك تباعا؛ يجد هؤلاء في هذه التجربة بما خلفته من آثار ونتائج في مستوى البنية الثقافية والهوياتية لهذه المجتمعات إطارا تحليليا يبنون عليه استنتاجاتهم

(1) رقت محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص 93.

ورؤاهم التحليلية والتفسيرية لظاهرة الانبثاق الإسلامي المعاصر.

ولالإشارة لا يقتصر مدى التحليل عند أنصار المدخل الثقافي على المجتمعات التي تعرضت للاستعمار فحسب رغم أنها تشكل حالات أنموذجية ومثالية للتحليل المبني على استعراض أبعاد هذا التحدي الغربي، والوقوف على الآثار العنيفة التي خلفتها مشاريعه الاستيطانية والإحلالية على الأبنية الاجتماعية والثقافية لهذه المجتمعات بما أدى إلى بروز وانطراح سؤال الهوية عليها بالبحاح حينذاك؛ بل يتعدى التحليل إلى استصحاب الحالات التي لم تتعرض فعليا للاستعمار، ولكن نظرا لعالمية التأثير الغربي وسيطرة نماذجه الفكرية والثقافية والاقتصادية الرأسمالية وامتدادها الكوني فإن الانتشار أو الاختراق الفكري والثقافي يبقى مطروحا في مستوى هذه المجتمعات، فحتى الدول التي لم تتعرض للاستعمار (اليمن، أفغانستان..) وجدناها تتأثر بشكل أو بآخر بهذا الحضور غير المباشر للنماذج الثقافية الغربية ونفاذها إلى العمق عبر المنتجات القيمة والمادية لهذه الحضارة الغالبة.

وتشكل بعض الحالات الخاصة التي تعرضت للاستعمار الإحلالي وعلى رأسها الحالة الجزائرية في أدبيات أنصار المدخل الثقافي أنموذجا نظيريا أسس عليه هؤلاء كثيرا من استنتاجاتهم وتعميماتهم حول الانبثاق الحركي الإسلامي، خاصة أولئك المنتمون منهم إلى مدرسة الاستشراق الفرنسي، فروجي غارودي في دراسته عن الأصوليات المعاصرة يميل بناء على استعراضه لتجربة الجزائر القاسية مع الاستعمار الفرنسي-وقد خبر بعض جوانبها كأسير في الحرب العالمية الثانية^(*) إلى التأكيد على أن «المصدر الأساسي لكل أصولية اليوم هو قمع واضطهاد هوية متحدها ثقافتها أو دينها»⁽¹⁾، فالحركات الإسلامية-أو الأصوليات بتعبير غارودي- تبعا لهذا التحليل هي وليدة الصدم العنيف لمكونات الهوية الذاتية للبلد المستعمر بما هي خصوصية وتميز واختلاف عن الآخر المستعمر، ويأتي على رأس هذه المكونات مكوّن اللغة والدين وكل الرموز والقيم المادية والمعنوية التي تهب

(*) انظر عرضه لبعض جوانب السياسة الاستعمارية في الجزائر في كتابه: روجي غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل المواط، 2 (بيروت: منشورات عويدات، 1982).

(1) انظر ذلك في: حسين سعد، الأصولية الإسلامية المربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص 381.

المجتمع تميزه وتحفظ كيانه في لحظات الخطر الوجودي.

فمحاولات السلب والإحلال العنيف لبنى ثقافية أصيلة في مقابل أخرى بديلة^(*) جرى الترويج لها من قبل مراكز الهيمنة الاستعمارية؛ وكذا محاولات مزاحمة الهوية الثقافية الجامعة بهويات فرعية وجهوية مصطنعة (كالأمازيغية مثلا)، أوجدت نوعا من رد الفعل الوجودي التلقائي لدى هذه المجتمعات المغلوبة للمحافظة على كيانهما حتى وإن اكتسى هذا الرد -في بعض الأحيان- طابع الانكفاء على الذات، أو التمسك ببعض العادات والقيم السلبية الموروثة. هذا الرد أو رد الفعل الاسترجاعي وتأكيد الهوية والذاتية الثقافية تتابع بأشكال مختلفة لمواجهة مختلف التحولات متجسدا حينا في ثورات وانتفاضات شعبية، وحينا آخر في صورة نشاط ثقافي أو سياسي، ليتمظهر أخيرا في صورة ما يصطلح عليه اليوم بالأصولية الإسلامية.

ويمدنا الاستشراق الفرنسي المعاصر بأنموذج آخر من الكتاب الذين يؤكدون على محورية التفسير الثقافي لظاهرة الحركات الإسلامية، هو فرانسوا بورغا؛ حيث شدد في العديد من دراساته على البعد الثقافي والهوياتي والقومي للحركات الإسلامية من خلال إبرازه للعلاقة الشرطية بين هذه الحركات وبين الظاهرة الاستعمارية الحديثة. وبالنسبة إليه يعتبر التحليل الذي يربط انبثاق الحركات الإسلامية بظاهرة العودة الجديدة للدين على الصعيد العالمي، أو بالانتفاضات المرتبطة بفشل العملية التنموية ناقص الوجهة ذلك أنه «إذا كنا نريد التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي أن نموضعها في إطار العلاقة الديالكتيكية بين الاستعمار وعملية إزالته والقضاء عليه»⁽¹⁾.

إن التيارات الإسلامية ولدت برأيه «في لحظة معينة من لحظات التفاعل بين نطاقين حضاريين مختلفين أحدهما نطاق الشرق المسلم... والآخر نطاق الغرب الذي مثل مركز الإشعاع السياسي والاقتصادي والثقافي، واتخذت علاقته بسابقه طابع الإخضاع الإمبريالي»⁽²⁾، وبناء على هذا التقرير يرى فرانسوا بورغا أن الدول التي تشهد حركة

(*) انظر تفصيلا لذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(1) François Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p. 59.

(2) فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا: عوامل الاندماج وعوامل التمايز»، في: آلان روسيون «وآخرون» إعداد

اجتماعية كبيرة، وتعبئة إسلامية واسعة بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية هي تلك الدول التي عانت تبعات الظرف الاستعماري و«أدت ظروف الاستعمار والاستيطان الثقافي فيها إلى دفعها نحو هذا الطريق»⁽¹⁾.

إلا أن هذه الحركات التي يعتبرها بورغا رد فعل على الهوية المنتهكة والمسلوبة ليست مرتبطة في نشأتها وانبثاقها بالظرف الاستعماري فحسب، بل هي مرتبطة كذلك بنوع السياسات الثقافية التي باشرتتها النخب السياسية الحاكمة في الدول الوطنية بعد رحيل الاستعمار واسترجاع الاستقلال عندما آلت إليها مقاليد السياسة والثقافة⁽²⁾. ولا يخفى أن كثيرا من عناصر هذه النخب لم تكن تخفي تأثرها الفكري والثقافي بالنموذج الغربي لأن تكوينها وتثقيفها كان بالأساس غريبا.

لقد بقي سؤال الهوية مطروحا في هذه المرحلة بإلحاح، لكن الغريب في الأمر بحسب كثير من المتابعين أنه بدلا من أن يتم التشديد على عناصر الانتماء الحضاري، ومكونات الهوية بإعادة ترميمها بعدما تعرضت له من تصدع وبعدها لحقها من عمليات تشويه، غدا سؤال الهوية مثلما يقول الهرماسي «سؤالا تشكيكيا وضع الهوية نفسها في موضع الاتهام... وبعد أن كان التأكيد على الهوية العربية الإسلامية حتى التضخيم أرضية مشتركة بين معظم القوى السياسية والاجتماعية ميّز الكفاح المسلح ضد الاستعمار، فإن مرحلة الاستقلال شهدت خلافا عميقا حول الهوية بين متمسك بها كما هي، وراغب في تجديدها، أو متكرر لها، والمفارقة هنا أن ما كان يعد في زمن الاستعمار انتهاكا للهوية، ولا سيما ما تعلق منها بالدين واللغة، أصبح في زمن الاستقلال أمرا عاديا يلقي التشجيع من السلط السياسية ذاتها»⁽³⁾.

وتقديم مصطفى كامل السيد، التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989)، ص 522.

(1) فرانسوا بورغا، «الإسلاميون والتحول الديمقراطي»، اقتراحات البحث، في: نيفين عبد المنعم مسعد، التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة 29 سبتمبر-01 أكتوبر 1990، ط1 (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1993)، ص 433.

(2) François Burgat. L'islamisme au Maghreb. Op. Cit. p p. 120 FF

(3) محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط1 (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 18.

إن النخب الاستقلالية-بالرغم من كل النقد الذي يمكن أن يوجه إليها- قد حققت هدف استرجاع السيادة والاستقلال السياسي، كما اتجهت تحت نشوة الانتصار الثوري إلى العمل على تحقيق مطمح إعادة البناء الوطني ووضعة في سلم أولوياتها تحقيق المزيد من الاستقلال الاقتصادي، وهكذا تم إطلاق مجموعة من برامج التنمية والتحديث والإصلاح الزراعي، وعمليات التأميم للثروات ومصادر الطاقة، وبناء اشتراكية كان ينتظر منها أن تحقق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الجماهير التي عانت من عملية التخطيم الاستعماري.

لقد شكلت هذه المرحلة الحساسة من عمر دولة الاستقلال زمنا من أزمنة الانتهاض الوطني، وإذا ما استعرنا تعبير وجيه كوثراني فقد شكلت زمن الاشتراكية القومية وزمن الاستقلالات والمد القومي^(*). فإذا كان الجنوب قد حاول في مرحلة سابقة (مرحلة تحقيق الاستقلال السياسي) أن يفصل مستقبله عن مستقبل الغرب عن طريق حركات الاستقلال، فقد حاول في مرحلة لاحقة (مرحلة محاولة تحقيق الاستقلال الاقتصادي) أن يعبر عن رغبته في مزيد من الاستقلال بالتحكم في إدارة موارده المادية وذلك عن طريق إجراءات التأميم، وهو يحاول في ما بعد هذه المرحلة (مرحلة تحقيق الاستقلال الثقافي) -حيث عادت قضية الهوية إلى ساحة المجتمع من جديد- أن يستعيد نفوذه على المناطق التي اغتصبها الشمال أيديولوجيا، وهي القضية التي تهذبها الحركات الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي مثلما يفضل فرانسوا بورغا تسميتها.

إن جهود هذه الحركات في هذا المجال (وهو المجال الثقافي) تشكل برأيه المرحلة الثالثة في سيرة القضاء على الاستعمار ليحقق فيها الجنوب وضعاً جديداً في إطار علاقته بالشمال. إنها مرحلة تصنع ملامحها حركات، وتعبّر عن أهدافها بخطاب يرى نفسه وريثاً تاريخياً للخطاب القومي، إنها تحاول بجهودها تحقيق التوازن الثقافي وتنظيم النفوذ الغربي

(*) يتصور وجيه كوثراني أن مشروع النهضة في العالم العربي الإسلامي مر بثلاث مراحل أو أزمنة. الأول منها هو زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والإصلاحية الإسلامية، والثاني هو زمن الاشتراكية القومية، أما الثالث فهو زمن الصحوة الإسلامية. انظر مقاله الهام: وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي الإسلامي: أزمنته وأزماته»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، (شتاء 1991).

على المستوى الثقافي؛ فهي الصوت الجديد «La voix du sud» الذي يريد الجنوب أن يتكلم به⁽¹⁾.

ويميل كاتب آخر هو عبدالإله بلقزيز إلى إبراز محورية البعد الثقافي مؤكداً أن الانصراف عن المسألة الثقافية وتجاهلها لجهة التأكيد على أهمية العوامل الاقتصادية والسياسية في تفسير الاجتماع الوطني وحوادثه وظواهراته واعتبار مسائل الاقتصاد والسياسة مفتاح فهم ظواهر هذا الاجتماع قد أوقعنا في نوع مما سماه النزعة الاقتصادية والسياسية التي اختزلت كل شيء تحت عناوين الضرورة الاقتصادية وتحت مسميات السياسة، غير أن تجربة الإخفاق العربي المعاصر، وعودة مسائل الدين والقومية إلى واجهة الأحداث العالمية، ثم ميل الصراعات الدولية إلى التعبير عن نفسها في صورة صراع حضاري قد أعاد مسألة الثقافي إلى الواجهة من جديد، إذ لم يعد مقنعا حسب القول بأن الصراعات الدينية والقومية -وقد عادت تؤكد نفسها مع موجة الحروب القومية والدينية وتساعد مد الحركات الإسلامية في العالم- هي شكل من أشكال التناقضات الاجتماعية أو انعكاس لها⁽²⁾.

2.2.2 - المنظور السياسي؛ تتجه بعض الإسهامات التفسيرية إلى التأكيد على فعالية العوامل السياسية في تفسير ظاهرة الانبثاق الإسلامي المعاصر، وعموماً يمكن أن ندرج العناصر التفسيرية التي استند إليها هؤلاء في مجموعة من المتغيرات السياسية التي هيمنت على الساحة العربية والإسلامية في فترة معينة من تاريخها وكانت بالتالي سببا مباشرا في انبثاق أو توسع الظاهرة.

في هذا الصدد نلمس -من المهتمين- تركيزا كبيرا على الفترة العائدة إلى نهاية الستينيات ثم عقد السبعينيات وحتى بداية الثمانينيات من القرن الماضي؛ حيث يتم

(1) 80 et 66 François Burgat, L'Islamisme au Maghreb. Op. Cit. p.

وأبضا: فرانسوا بورغا، «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا: عوامل الاندماج وعوامل التمايز»، مرجع سابق ص 522.

(2) عبدالإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة، نحووعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (المغرب: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 13 وما بعدها.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الحديث عن موجة أو مد إسلامي اكتسح العالمين العربي والإسلامي. بينما يرجع البعض إلى سنوات سابقة قد تبعد أو تقرب من هذه الفترة؛ فمنهم من يبدأ تحليله مركزا على المحطات التاريخية-ذات المنحى السياسي- منذ جهود جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومنهم من يبدأ تحليله مع تجربة حسن البنا لحظة تأسيسه لحركة الإخوان المسلمين عام 1928، مميزين في تتبعهم هذا بين ما اصطّلحوا على تسميته «بالإصلاحية الإسلامية» من جهة (ويندرج ضمنها الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا وابن باديس وغيرهم) وبين «التيار الصحوي المعاصر»، أو «الحركات الإسلامية» أو «الأصولية الإسلامية»-بحسب اختلاف التسميات- من جهة أخرى (وتندرج ضمنه جهود البنا وقطب والمودودي والخميني والنبهاني وغيرهم) مع ما يجمع «الإصلاحية الإسلامية» و«الأصولية الإسلامية» من عوامل الاتصال والانفصال^(*). ونظرا لأن مجال اهتمامنا يتركز أكثر على ما هو ألصق بالثانية فإننا سنركز على العوامل والأحداث السياسية الكبرى التي يُنظر إليها كمحفزات (Catalyseurs) للانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي ونذكر منها:

- سقوط «الخلافة الإسلامية» عام 1924: يرد البعض انبثاق الحركات الإسلامية إلى هذه اللحظة التاريخية الهامة من التاريخ الإسلامي المعاصر نظرا لما للخلافة بما هي منصب ديني من رمزية ومكانة في الضمير الإسلامي، فقد كان لإلغاء نظام الخلافة الإسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك والاستعاضة عنه بنظام حكم بديل مستند إلى المبادئ العلمانية كبير الأثر في مستوى العالم الإسلامي، جعل بعض الجهود الإسلامية تتجمع وتتأسس واضحة في سلم أهدافها وأولوياتها استعادة نظام الخلافة. وتعد حركة الإخوان المسلمين -التي أسسها الشيخ حسن البنا، والمعتبرة لدى معظم المهتمين بالحركات الإسلامية أصلا ومرجعا لكل الحركات والجماعات والتنظيمات الإسلامية الممتدة على طول محور أندونيسيا-المغرب- من أهم أهدافها استعادة هذا النظام، فقد ورد في العديد من أديباتها النص على ضرورة التمسك بفكرة الخلافة، «ففي خطاب البنا

(*) انظر في ذلك: عبد الإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية»، (en ligne)، Consulté le 2007/03/14، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.balagh.com/islam> وأيضا: محمد عابد الجابري، «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية...» إلى الجهادية»، (en ligne)، Consulté le 2008/05/07، متوفر على: <http://www.alwihdah.com/view.php?cat>، وأيضا: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص 43-118.

في المؤتمر الخامس (لحركة الإخوان المسلمين) أوضح أن الإخوان المسلمين يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها، لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم، والإخوان المسلمون -لهذا- يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منهاجهم⁽¹⁾.

إذاً كان لهذه اللحظة التاريخية أثر كبير في مستوى انبثاق الحركة الإسلامية المعاصرة بنفَس وأفكار ومنهج وأهداف ووسائل عمل جديدة غير تلك التي انطلقت بها الإصلاحية الإسلامية في مرحلة سابقة، على الرغم مما يجمع بين الخطابين الإصلاحي والصحوي من رفض مشترك للواقع القائم، ومن تطلع إلى تحقيق للانبعث الحضاري، لهذا السبب اصطلاح البعض على تسمية هذه اللحظة الخطيرة باللحظة الكمالية التركية فهي تؤرخ للحظة ولادة الحركات الإسلامية المعاصرة⁽²⁾.

- هزيمة العرب في حرب 1967: تعطي العديد من الدراسات العربية والغربية لهذه المحطة التاريخية الهامة من التقويم العربي والإسلامي المعاصر مداها من الاهتمام؛ لأنها شكلت برأي الكثير منهم لحظة حقيقة فصلت بين زمنين من أزمنة مشروع الانتهاض العربي هما: زمن الاشتراكية القومية والاستقلالات والمد القومي، وزمن الصحوة والانبعث الإسلامي.

ولا غرابة أن يصطلح على هذا الحدث التاريخي باسم «النكسة» فقد وضع القناعات الأيديولوجية والسياسية للنخب الثقافية والسياسية أمام محك المراجعة، إذ كانت نكسة 1967 وما تلاها مثلما يقول جون أسبوزيتوا «نوعاً من الصحوة وإزالة الفشاوة والبحث عن الروح أمسك بتلابيب كل النخب العلمانية ذات التوجه الغربي والنخب المرتبطة بالتيار

(1) انظر ركائز أيديولوجية حركة الإخوان المسلمين في: عبدالمعطي رمضان، جماعات التكفير في مصر، الأصول التاريخية والفكرية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995) ص 27-32.

(2) التسمية عائدة للباحث المغربي محمد ضريف، انظر: انغير بويكر، مرجع سابق.

الإسلامي، وضرب إحساسهم بالكرامة والهوية والتاريخ...لقد أخذت كل من القطاعات العلمانية والمرتبطة بالتيار الإسلامي في المجتمع تطرح على نفسها الأسئلة حول فعالية الأيديولوجيات الوطنية والنماذج الغربية في التطور...وبرز تيار عام ينتقد الفشل... و... تيار يبحث عن مجتمع وثقافة أكثر أصالة، أي هوية عربية أقل اعتماداً على الغرب»⁽¹⁾.

لقد تحطمت عديد المسلمات والوعود التي حاولت الأنظمة الوحشية والقومية ترسيخها في ما قبل هذه المرحلة؛ كتحقيق مطمح الوحدة السياسية والاستقلال الاقتصادي والرخاء والعدالة الاجتماعية... واستفاق الجميع جماهيراً ونخباً-تحت ضربات ما كان يسمى «بالكيان المزعوم»- على سقوط التجربة-النموذج؛ أي التجربة الناصرية التي كانت تمثل طليعة أنظمة تلك المرحلة، لكن هذه الهزيمة لم تكن من نوع عسكري فحسب، فقد كان الإخفاق العسكري واجهة لإخفاقات عديدة على مختلف الصعد، فتجارب عقود عديدة من المحاولة والخطأ أهدرت الإمكان العربي وضاعفت من المديونية الحضارية لشعوب بأكملها وأسلمت الضمير العربي إلى مزيد من الشعور المرير بالهزيمة.

وهو ما جعل سؤال الهوية يعود إلى الانطراح من جديد مدعوماً بقوة اللحظة التاريخية بما هي لحظة نكسة وهزيمة؛ لقد «جرب المفكرون والسياسيون العرب... مجموعة متباينة من المذاهبيات والنظم السياسية المحلية والأوروبية لمدة ثلاثة أرباع قرن دون نتيجة مرضية»⁽²⁾، بل إنها انتهت بهزيمة عسكرية وأيديولوجية وثقافية أمام كيان لم يمر على تشكله عقدان من الزمن هو الكيان الإسرائيلي. هزيمة أدت بحسب جيل كيبيل إلى «زعزعة البناء الأيديولوجي للقومية من أساسه ونشأ عنها فراغ سهل بعد بضع سنوات من اختراق الأفكار الإسلامية الجديدة النابعة من أعمال سيد قطب للمجتمع، والتي كانت حتى ذلك الحين محصورة في بعض دوائر الإخوان المسلمين وفي السجون وفي المعتقلات»⁽³⁾.

هذا عن ربط بعض الكتابات الغربية بين الحدث وظاهرة الحركات الإسلامية، أما

(1) جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 30-31.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 53.

(3) جيل كيبيل، جهاد انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة: نبيل سعد ومراجعة أنور منيث، ط1 (القاهرة: دار العالم الثالث، 2005)، ص 90.

الكتابات العربية فقد لخص مضمونها في ما يتعلق بهذه النقطة تحديدا برهان غليون في معرض مناقشته لموضوع الإسلام السياسي؛ حيث أكد على أن بعض هذه الكتابات تركز في تفسيرها للظاهرة الإسلامية على فرضية إخفاق الحركة القومية العربية وخاصة بعد هزيمة 67، ودور هذه الهزيمة في اهتزاز أفكار القومية العربية وعقائدها وقلة جاذبيتها، ثم في التراجع التاريخي لمواقع القوى السياسية التقدمية التي ارتبط اسمها بالتحديث الاجتماعي والعقائدي الحديثة، وهو ما نتج عنه تقدم متزايد في المواقع للقوى السياسية الرجعية أو المحافظة⁽¹⁾.

ورغم أن الحدث ارتبط جغرافيا بمنطقة الشرق الأوسط إلا أن تأثيراته وانعكاساته الأيديولوجية والسياسية والاستراتيجية لم تقتصر على هذه المنطقة فحسب، بل امتدت على طول محور المغرب-أندونيسيا وكانت سببا في أنها أطلقت العديد من المراجعات الفكرية والأيديولوجية لدى كافة النخب العربية، بل إنها غيرت مسارات فكرية لبعض قيادات الحركات الإسلامية أنفسهم⁽²⁾.

- انتصار الثورة الإيرانية عام 1979 : يعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية حدثا آخر مهما -إلى جانب الحدثين السابقين- كانت له انعكاسات إيجابية على مجمل التيارات والحركات الإسلامية. وتكاد الكتابات والدراسات التي اطلعنا عليها بخصوص موضوع الحركات الإسلامية تجمع على أهمية هذا الحدث التاريخي وتأثيراته الكبيرة في مستوى بروز الظاهرة الإسلامية بشكل أكثر وضوحا على مسرح الأحداث. وقبل هذه المرحلة كانت كثير من الحركات الإسلامية تنشط في جو من السرية وتتخبط في آلام المخاض وتلمس طريقها إلى الوجود المكتمل؛ إذ كان بعضها لا يزال ضعيفا، وبعضها لم تتح له فرصة الظهور العلني.

(1) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية ودار الفارابي للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 195.

(*) كمثال على ذلك القيادي في حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي، انظر ذلك في: عبدالحكيم أبو اللوز، إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسة والقانون الدستوري. كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض-مراكش. المغرب الأقصى، 2000/2001)، ص 28 وما بعدها.

إننا نتفق مع بعض الباحثين عندما يؤكدون بأنه بالرغم من النصر الذي حققته الخومينية فهذا لا يعني أنها ولدت التيار الإسلامي⁽¹⁾، فانتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة آية الله الخميني شكّل ظرفا مواتيا وعاملا محفزا أيقظ تلك الحركات وأكد لديها أهمية الخيارات الفكرية التي تتبناها.

إن الثورة الإيرانية رغم أنها نهضت تقريبا -حسب البعض- على الأرضية نفسها التي أدت إلى انبثاق كثير من الحركات الإسلامية (الاستبداد السياسي، الحيف الاقتصادي...) فإنها شكلت بالنسبة لكثير من تلك الحركات حافزا ونقطة تحوّل نقلت بعضا منها من مجال السرية والانكفاء على الذات إلى نوع من الشعور بالأناقة والقدرة على المناجزة وطرح البديل.

لقد استمدت الثورة الإيرانية جاذبيتها من قدرتها على التعبئة لمختلف الطبقات الشعبية، ومن النصر الذي حققته على نظام سياسي عد حينئذ من أقوى أنظمة منطقة الشرق الأوسط، كما حظيت هذه الثورة وخاصة في مراحلها الأولى برصيد هائل من التعاطف بين صفوف المعارضين للنظم الاستبدادية في جميع أنحاء العالم... وأثبتت أن حركة نابعة من أوسع طبقات المجتمع تستطيع أن تطيح بحكومة قوية... (وهكذا) أعطى المثل الإيراني الإحساس... أن الإسلام أصبح أهم عامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية لسكان كان يتم التعرف عليهم فيما سبق عن طريق جنسيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية⁽²⁾. لذلك أصبحت التجربة الإيرانية في الثورة والوصول إلى الحكم أنموذجا استهوى العديد من الإسلاميين في مناطق أخرى من العالمين العربي والإسلامي، وألهم خيال وجهود العديد منهم من أندونيسيا إلى المغرب رغم مرجعيتها الشيعية المستندة إلى فكرة الولي الفقيه. ولا غرابة بعدها أن نجد عناصر بارزة في العديد من الحركات الإسلامية يتدفقون على إيران -بعد نجاح الثورة- مباركين الانتصار الكاسح الذي حققه زملاؤهم؛ ومن هؤلاء نذكر رشيد بن عيسى وراشد الغنوشي وعبدالكريم مطيع من المغرب العربي، وأنور إبراهيم من

(1) François Burgat, L'Islamisme au Maghreb, Op. Cit. p. 49.

(2) جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 152.

ماليزيا وغيرهم من قيادي التيار الإسلامي^(١).

أيا كان الأمر فإن الثورة الإيرانية باشرت خاصة في مراحلها الأولى تأثيرا ما على كثير من الحركات الإسلامية، وهذا التأثير هو أقرب -في تصورنا- إلى التأثير النفسي والدفع السيكولوجي منه إلى شكل آخر من التأثير. إن الخلفية المذهبية التي نهضت عليها الثورة الإيرانية وهي خلفية شيعية إمامية بالأساس جعلت حدود هذا التأثير لا تتجاوز مجال العالم الشيعي، أما العالم السنّي فبصرف النظر عن بعض مجموعات القليلة التي تأثرت بالثورة فكريا وعقيدة، وبالتالي أعلنت تشيعها، بقيت جل التيارات والحركات السنية الأخرى في منأى عن هذا التأثير العقدي، بل إن بعضا من هذه الحركات والقيادات الفكرية والحركية للتيار الإسلامي سجلت انتقاداتها ورفضها الكامل لكثير من الأفكار والرؤى التي أطلقتها الثورة الإيرانية وبالأخص عندما رفعت شعار تصدير الثورة إلى الخارج^(٢).

تشكل هذه اللحظات الثلاث إذاً (لحظة سقوط الخلافة الإسلامية، ولحظة هزيمة 67، ولحظة انتصار الثورة الإيرانية عام 1979) محطات تاريخية حاسمة كان لها أثرها الواضح -مثلا بينا- على مجمل المشهد الإسلامي، وهي المحطات التي عدها عديد الباحثين نقاط تحول وتمفصل في مسار تشكل الحركات الإسلامية المعاصرة، بدءا باللحظة الكمالية التركية كلحظة ولادة، واللحظة الناصرية كلحظة تجذر، واللحظة الخمينية كلحظة شرعنة وتصدير نحو الخارج.

- فشل الشعبوية العربية : يرى بعض الدارسين أن «الأصولية الإسلامية» هي نتاج معقد لإخفاقات الشعبوية العربية وتناقضاتها الحادة، وبالتالي لا يمكن فهمها وتفسيرها بمعزل عن أزمة هذه الشعبوية وتطورها الطبقي والأيدولوجي والسياسي، ويعتبر هؤلاء أن التجربة الناصرية تعد أهم تجسيد للشعبوية العربية، لكن هذه الشعبوية بدل أن ترسي دعائم الدولة الديمقراطية الثورية، أرست دعائم دولة استبدادية تقوم على كارزمية الزعيم

(١) انظر في هذا الصدد: جيل كيبيل، المرجع السابق، ص 153، و Françoit Burgat. L'Islamisme au Maghreb. Op. Cit. p. 49.

(٢) كمثال كتابات القيادي الإخواني السوري سميد حوى وتحذيره من بعض آراء الإمام الخميني، وموقف حزب التحرير من تجربة الثورة الإيرانية.

وعلى سيطرة نخب بيروقراطية-عسكرية تحولت مع مرور الزمن إلى نوع من البرجوازية البيروقراطية-بالتعبير الماركسي- تعتاش من النظام القائم وتستفيد من الامتيازات التي يتيحها.

لقد جاءت هذه النخب إلى السلطة باسم الثورة ولأجل التغيير؛ بالشعب ولأجله، لكنها تحولت إلى نخب ثروة، ومن نخب معدمة-انحدرت بصورة عامة من الشرائح الدنيا والفلاحية المعدمة للفئات الوسطى- إلى نخب محدثة النعمة، وهو ما انعكس سلباً على جاذبية هذه الأنظمة وضاعف من حدة السخط الشعبي عليها خاصة عندما اقترنت انتهازياتها بإخفاق ملحوظ في مستوى إنجاز برنامج التحرر الثوري.

إن هذا الإخفاق التاريخي لمشروع الشعبوية العربية في «قوموة» (من قوم) وعلمنة وعقلنة وعي المجتمع العربي ونقله من مرحلة الوعي ما قبل القومي بعلاقاته المبنية على الطائفة والمذهب والدين والمنطقة والعشيرة... إلى مرحلة الوعي القومي والأموي (من الأمة)، ومن علاقات التعايش التقليدي إلى علاقات الاندماج الوطني القومي الأموي هو الذي قاد في الأخير إلى إنتاج الإسلام الأصولي بطبعاته المختلفة، وخاصة في طبيعته الراديكالية⁽¹⁾.

ومع اختلافنا مع هؤلاء في تعميمهم عندما يضعون كل النخب في هذا القالب التصوري، لأن تلك النخب التي صنعت المشهد السياسي في تلك الفترة لم تكن كلها على نفس الشاكلة؛ إذ لا ينبغي التشكيك في وطنية وتضحيات العديد من عناصرها ممن ارتقوا إلى سلم القيادة والمسؤولية، على أن هذا الاستثناء لا يلغي أن يكون بعض المنتمين إلى هذه النخب -ممن تسميهم الأدبيات النظرية حول الظاهرة الثورية بأنصار الثورة المضادة أو أشباه الثوريين- من أسباب التعطيل والكف التي جعلت تلك التجارب الوطنية تؤول إلى الفشل.

(1) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط1 (بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، 1994)، ص

- أزمة مشروع التحديث: إذا كان التحليل السابق يشترط بعض أسباب الانبثاق الإسلامي بفشل الشعبوية العربية في إنجاز برنامجها في التحرر الثوري، مفسرا هذا الإخفاق بأسباب داخلية متعلقة بطبيعة وخصائص النخب التي تولت زمام السلطة في تلك الفترة، فإن البعض يضيف إلى تحليله دور بعض العوامل الخارجية في ما منيت به هذه التجارب من فشل، فجابر الأنصاري يؤكد بأن «البديل التحديثي المتمثل في المشروع الوطني أو القومي المصري- بمختلف أشكاله في المجتمعات الإسلامية- لم يتمكن من تقديم الحل التاريخي النهائي لهذه المجتمعات سواء لأسباب داخلية تتعلق بضعف قدرته على البناء وعلى التجذر العقائدي في ضمير الناس وقناعاتهم، أو لأسباب خارجية تتعلق بشراسة الهجمة التي تعرض لها- خاصة فيما تعلق بالمشروع الناصري في مصر لما مثله من تحدٍ جدي ضد المصالح الغربية وإسرائيل»⁽¹⁾.

إن تحدي التحديث الذي رفعتة الأنظمة في الدول الوطنية بعد الاستقلال ورافعت لأجله معتبرة إياه الطريق لتدارك الفجوة وتحقيق مزيد من الرفاه لجماهير المحرومين قد مني-رغم بعض النجاحات المحدودة هنا وهناك- بإخفاق كبير، فقد عرفت العديد من البلاد الإسلامية صدمات حادة هزت عددا من المسلمات والقناعات لدى نخبها الوطنية؛ ففي تونس أعلن النظام البورقيبي -بعد مدة من التجريب- سقوط التجربة الاشتراكية لأحمد بن صالح الذي عزل واتهم بالخيانة العظمى، وفي مصر تحول نظام السادات من الاشتراكية الناصرية إلى الليبرالية، وفي الجزائر جاء انقلاب 19 جوان 1965 معلنا عن «تصحيح ثوري» يعيد النظر في بعض الخيارات الكبرى للدولة والمجتمع مثلما صورتها ثورة نوفمبر لأن النظام السابق أساء تطبيقها. وهكذا عرفت عديد البلدان العربية والإسلامية أزمة لمشروعات البناء والتحديث السياسي والاقتصادي.. التي أطلقتها بالرغم من تنوع خلفياتها الفكرية والأيدولوجية.

أزمة أو قصور أصاب المشروع التحديثي فلم يقو على تقديم الحل النهائي

(1) محمد جابر الأنصاري، «الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها.. واحتمالات نجاحها أو فشلها»، مرجع سابق.

للمجتمعات العربية والإسلامية في العالم المعاصر؛ إما لضعف في التصور وسوء في التطبيق؛ إذ انطلقت الكثير من التجارب التنموية أخذة بسياسة الإسراع بالتصنيع، والتنمية الاقتصادية كاستراتيجية ذات أولوية قصوى، وقفزت على الكثير من الحقائق التي تنطوي عليها مجتمعاتها، كأهمية الاستثمار الزراعي (باعتبارها مجتمعات زراعية بالأساس)، والتنمية الاجتماعية والثقافية كرافد مهم للتنمية الاقتصادية. أو -وهو الأهم- لأن هذه التجارب والمشروعات لم تستطع كسب الولاء العميق للجماهير الشعبية المستهدفة بها لما انطوت عليه من خلفيات تصدم الموروث وتناجزه، وتتأسس على فكرة أن التنمية والقضاء على التخلف لن يكونا إلا بتجاوز البنية الثقافية السائدة، وإحلال القيم الحديثة محل القيم التقليدية باعتبارها معيقات للتقدم؛ إذ بالقدر الذي تتخلص فيه من قيمها الثقافية، وتمتق القيم الأوروبية (كقيم مرجعية تقدمية) تحصل التنمية ويحصل التقدم⁽¹⁾.

ولأن الدين والقيم الدينية اعتبرت -تلميحا أو تصريحاً، قولاً وفعلًا- لدى كثير من أنظمة الاستقلال معيقة للتقدم فقد اتجهت كثير منها (أي من هذه الأنظمة) إلى مباشرة سياسات ترمي إلى احتواء المجال الديني وتوظيفه تكتيكياً بحسب رؤاها وتبريراتها (مثال ذلك السياسات العلمانية للنظام البورقيبي، والبومديني والناصرى، والبعثى السوري والعراقي...)، وهو ما كان سبباً في بروز ردود فعل على هذه التوجهات التي اعتبرت معادية للدين وللموروث الثقافي أو متعارضة معه⁽²⁾؛ إذ تحولت عملية التنمية والتحديث (Modernisation) في بعض الأحيان إلى عملية تقريب (Westernisation).

من هذا المنطلق نظر البعض إلى أن ظاهرة الحركات الإسلامية والإحياء الديني هي نوع من رد الفعل على التحديث العلماني «الفاشل» الذي يصدم الهوية ويتحدى المعتقدات الأساسية للمجتمعات الإسلامية، وبالتالي فإن عمليات التحديث كما يقول جون أسبورزيتو

(1) انظر في هذا الصدد: الطاهر سمود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).

(2) يمكن في هذا السياق أن نقرأ ردود أفعال بعض شيوخ جمعية العلماء في الجزائر (بيان 1964 الذي أصدره الشيخ إبراهيمي، كتابات عبد اللطيف سلطاني...

لم تؤد إلى علمنة مطردة وإنما كانت عاملاً رئيسياً في إحياء الإسلام في المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا الأساس وجدنا كثيراً من الباحثين⁽¹⁾ يتحدثون عن العلاقة الارتباطية بين الحداثة والأصولية معتبرين الأولى سبباً للثانية، فالأصولية بحسبهم هي رد فعل على الحداثة وفي الوقت نفسه هي نتيجة لها، فالأصولية تظهر - برأيهم - كأيدولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية في إطار الصراع مع الخطاب الأيدولوجي للحداثة المنظور إليه كخطاب يهدد القيم والبنى الثقافية الأصلية.

- غياب الديمقراطية، واستشراء الاستبداد في المجال السياسي: يلجأ البعض في تفسيرهم لظاهرة انبثاق وصعود الحركات الإسلامية إلى ربطها بمعطى أساسي هو معطى الديمقراطية بما هي حرية في التفكير وإبداء الرأي والمبادرة، وبما هي إقرار بالاختلاف والتمايز واعتراف بالآخر... ولما كان من المعروف أن أنظمة دول الاستقلالات نشأت على أساس الشرعية الثورية والتاريخية فقد نظرت إلى قضية الديمقراطية كقضية ثانوية لا ترقى - في سلم الأولوية والأهمية - إلى مصاف القضايا الكبرى. لهذا جرى تبرير بعض المسلكيات في إدارة شؤون الدولة والمجتمع بحجج مختلفة كبناء مؤسسات الدولة الوليدة والخروج من التخلف وتحقيق القفزة التنموية.. ولذلك لم تلتزم الانتخابات الحاكمة في هذه المرحلة بقضية الديمقراطية، بل إن التعددية السياسية كملح هام من ملامح الديمقراطية تم التضحية بها لصالح خيار الأحادية الحزبية؛ حيث تحولت «جبهات التحرير» و«هيئات التصحيح الثوري» و«مجالس الثورة» و«اللجان العسكرية الانقلابية» إلى هيئات وتجمعات بديلة للأحزاب والجمعيات السياسية التي كان من المفترض في إطار ديمقراطية النظام والحياة السياسية الرجوع إليها، أما في بعض النظم العربية التي خبرت التعدد السياسي فقد تم الاحتفاظ بهذه التعددية ولكن ذلك لم يتجاوز العملية الديكورية، والاستعراض المظهري. إن هذا المسلك مع التعددية ومع القضية الديمقراطية يبين حالة التوجس والخوف في أنظمة الدول الوطنية؛ فقد تم النظر إليها مثلما يقول سعد الدين إبراهيم «نظرة ريبة وشك مخافة أن تكرر الانقسامات الاجتماعية الداخلية (القبلية

(1) انظر في هذا الصدد: فريدمان بوتتر، «الباعث الأصولي ومشروع الحداثة»، مرجع سابق، ص 34 وما بعدها، وأيضاً: جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 27-28، وأيضاً: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 55.

والسلالية والدينية واللفوية والجهوية)⁽¹⁾.

لكن هذا الخوف الذي كان من الممكن تفهمه وقبوله في مرحلة أولى لجهة التوضيحية بالديمقراطية من أجل مباشرة مهام بناء الدولة الوطنية والنهوض بالتحديات الكبرى ذات الأولوية في البناء الوطني، تحول إلى خط ومسلك في الحكم والسياسة؛ حيث تم تعليق القضية الديمقراطية إلى أجل غير مسمى بحجج جديدة؛ مرة بعدم أهلية الشعوب العربية للديمقراطية لأنها ما زالت غير مهيئة نتيجة لضغط الولاءات العشائرية والمذهبية، وأعداد الأميين الكبيرة... ومرة باستخدام وسائل الدعاية والإعلام في إثارة مخاوف الناس من أي منافس على السلطة ومن أي تيار سياسي بديل، وتصوير هذه البدائل على أنها يمكن أن تقضي إلى حكم شيوعي دموي، أو إلى دكتاتورية إسلامية ونظام حكم ثيوقراطي متعصب، أو إلى نظام ليبرالي فوضوي ضعيف يؤدي إلى الصراع والحرب الأهلية؛ ومرة بافتعال أزمات خارجية تستخدمها بغرض التعبئة السياسية وصرف الأنظار عن الإخفاقات الداخلية، وعندما لا تغلح هذه الأساليب الدعائية فإن الوسيلة الناجعة هي اللجوء إلى استخدام وسائل القمع المباشر⁽²⁾.

إن التأمل في التجربة السياسية العربية والإسلامية يبين -إذا ما استثنينا بعض الممارسات الديمقراطية الخاطفة هنا وهناك- بأن المجال السياسي كان مقفلاً، وأن كثيراً من النخب الحاكمة تحولت في فترات تاريخية نتيجة ممارساتها في مجال الحكم والسياسة إلى دكتاتوريات وأنظمة استبدادية تضيق على الحقوق والحريات، وتقصي المعارضات، وتترع المشروعات عن كل فعل أو مسلك لا يساير أطروحاتها معتبره إياه خروجاً عن الإجماع الوطني وتهديداً للوحدة الوطنية المقدسة.

وعندما اقترنت ممارساتها في مجال السياسة بفشل ذريع في تحقيق ما بررت به وأد الديمقراطية من قضاء على التخلف وتحقيق للرخاء الاقتصادي، «وعندما اقترن غياب

(1) سعد الدين إبراهيم (ندوة)، تقديمه لكتاب: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص12.

(2) انظر: سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية»، في سعد الدين إبراهيم «وآخرون»، المرجع السابق، ص 403-431.

العدالة في توزيع السلطة باختلال العدالة في توزيع الثروة» اهتزت شرعيتها في نظر جموع المحبطين والساخطين وأصبحت البدائل أمامهم هي «إما التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية أو الحرب الأهلية، وإما محاولات الانقلاب، كذلك عبّر هذا الإحباط عن نفسه في حركات دينية إحيائية»⁽¹⁾؛ حيث تم استثمار المعطى الديني لتشكيل جبهة مضادة تبشر ببدائلها الاجتماعية مستندة في ذلك إلى مرجعية دينية.

بقي أن نشير في الأخير أن بعض الكتابات التي تفسر الظاهرة الإسلامية من منظور سياسي تعطي لعوامل أخرى غير التي ذكرناها آنفا دورها وتأثيرها في انبثاق وتوسع الحركات الإسلامية؛ فبعضهم يتحدث عن التشجيع الذي لقيه التيار الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات من قبل بعض الحكومات العربية لتقويض الحركات اليسارية والحد من فعاليتها (وهو ما حصل مثلا في المغرب وفي مصر على عهد السادات...)، وبعضهم يتحدث عن علاقة ارتباطية بين الحركات الإسلامية وأموال البترودولار وتشجيع حكومات دول الخليج وعلى رأسها المملكة العربية السعودية واحتضانها للعديد من الحركات الإسلامية، وبعضهم يتحدث عن جملة من الأحداث السياسية التي وقعت هنا وهناك في مركز وعلى تخوم العالم الإسلامي (الحرب بين بنغلاديش وباكستان 1971/1972، والحرب اللبنانية 1975، الصراع العربي الإسرائيلي، أحداث ماليزيا في 1969...) ⁽²⁾، إلى غير ذلك من التبريرات التي لا تنتهي. وبالتالي تحاول هذه الكتابات أن تبحث عن كل ما يمكن أن يكون سببا مباشرا أو قريبا، منفردا أو مجتمعا مع عوامل أخرى لتفسير هذه الظاهرة.

3.2.2 - المنظور السوسيو-اقتصادي: تعد المقاربة السوسيو-اقتصادية

لظاهرة الانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي من أكثر المقاربات شيوعا في الكتابات المهمة بالحركات الإسلامية، وتنطلق هذه المقاربة من مسلمة ضمنية-وهي مسلمة تستبطنها

(1) سعد الدين إبراهيم، المرجع نفسه، ص 13.

(2) انظر في هذا الصدد: محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، في: إسماعيل صبري عبدالله «وآخرون»، مرجع سابق، ص 229-230، وأيضا: انغير بويكو، «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية»، مرجع سابق، وأيضا: جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 93-194، وأيضا: تركي علي الريمو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 (الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، وخاصة الفصل الأول والثالث والرابع. وأيضا: خالد عمر أبو العنين، حماس، حركة المقاومة الإسلامية، جذورها-نشأتها-فكرها السياسي، ط1 (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000)، ص 22-25، وأيضا: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها، وأيضا: Op;Cit. Le Fondamentalisme Islamique, John. Esposito.

جميع العلوم الإنسانية وعلى رأسها علم الاجتماع- تلح على دور العوامل الموضوعية في ظهور الحركات الاجتماعية، وعلى رأس هذه العوامل الموضوعية التي كثيرا ما يتم التركيز عليها العوامل الاقتصادية والمادية.

إننا نرغب في إطار التفسير السوسيوي-اقتصادي تنويعات نظرية متكررة تتعدد بحسب الباحثين وكذا أطهرهم الفكرية والأيدولوجية التي يصدرون عنها والمستخدمة لديهم كنظارة لرؤية الواقع المدروس؛ كما تتعدد بحسب الموضوع والحالة المدروسة، فإما أن تكون الحالة جزئية متعلقة ببلد ما؛ حيث يتم استصحاب ظروف البلد التاريخية والميزات القطرية لهذه الحالة، أو أن تكون شمولية-تطمح إلى الخروج باستنتاجات لتفسير الظاهرة في عمومها- تتجاوز المحلي والقطري إلى مجال أوسع (حركات شرق أوسطية، مغاربية..).

إن الحركات الإسلامية وفق هذه المقاربة إجمالا هي منتج أزمة، ولا يتم رؤيتها والاقتراب منها إلا ضمن هذا السياق والجو المأزمي الذي يقود-برأي الباحثين- إما إلى إيجاد الشروط الكفيلة بنشوء الظاهرة في حالة عدم وجودها، أو إلى توفير الشروط المناسبة لتوسعها وانتشارها في حالة وجودها الكامن، فالبيانات والمعطيات التي يستصحبها أنصار المقاربة السوسيوي-اقتصادية ويسعون إلى تفصيلها (وصفا وتحليلا وتركيبا واستنتاجا..) يُنظر إليها دائما على أنها العامل السببي المنتج للظاهرة.

يتجه بعض من يتبنى هذه المقاربة إلى التشديد على دور الإخفاقات التنموية وفشل برامج التنمية والتحديث التي باشرتها الدول العربية والإسلامية بعد مرحلة الاستقلالات في الوصول إلى الرقي المجتمعي الموعد؛ حيث تبرز الحركات الإسلامية تبعا لهذه الرؤية كرد فعل على الإحباطات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة، فهي من هذه الزاوية حسيطة الشعور بخيبة الأمل للطبقات والشرائح الاجتماعية التي كانت تنتظر وتأمل -تبعا للوعد بالقفزة والثقة الاقتصادية- في تحسين أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، ونظرا لأن ذلك لم يحصل فإن هذه الحركات تصبح -كما يقول روا- ملاذا يجمع أولئك الذين أغفلهم التحديث الفاشل؛ إذ تعتمد هذه الأخيرة إلى تعبئتهم حول أسطورة العودة إلى الأصالة الإسلامية⁽¹⁾. كما أن ثمة مواقف أخرى تربط تخلق الظاهرة وانتشارها بجملة من المتغيرات

(1) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 186.

والظواهر السوسيو-اقتصادية التي نجمت عن برامج التنمية والتحديث، أو تزامنت مع التوسع في تطبيق هذه البرامج؛ ويجتهد عديد الباحثين في إبراز هذه التغيرات الطارئة، وكذا شرائح الجماهير التي كانت موضوعا لها؛ فمن حيث التغيرات يتم التركيز أساسا على:

- ظاهرة النزوح الريفي نحو المدينة: من حيث هي نتيجة وسبب في آن واحد؛ إنها نتيجة للبرامج التنموية التي تم إطلاقها في العديد من البلاد العربية؛ حيث أصبحت المدن والمراكز الحضرية -جاء استفادتها من الحصص الكبرى لهذه البرامج- بمثابة المواقع الأساسية وأماكن فرص العمل والمعيشة، وهكذا تحولت إلى مراكز استقطاب تجتذب إليها اليد العاملة.

ولأن الريف لم يلق الاهتمام الكافي من هذه البرامج من منطلق أولوية الصناعي على الزراعي فإنه سيتحول إلى فضاء طارد للسكنة ولليد العاملة الزراعية بما أدى إلى انهيار النشاط الزراعي المتمركز أساسا في الريف أو انحساره لحساب النشاط الصناعي المتمركز بالمدن والمراكز الحضرية الكبرى. وكنتيجة، تناسلت ظاهرة جديدة هي ظاهرة النزوح والهجرة الداخلية لأعداد غفيرة من اليد العاملة الفلاحية مُستَـطَـبَة بفعل الجذب الذي بدأت تمارسه المدينة، بما قد تتيحه من إمكانيات الترقى الاجتماعي والاقتصادي. ولم تتوقف عملية الهجرة نحو المدينة على فئات الفلاحين المُسَـفَـيـن الذين أصبحت أريافهم مناطق طاردة بفعل إهمال النشاط الزراعي، بل تعدى الأمر ليشمل -كما هو الأمر في الحالة الجزائرية مثلا- حتى هجرة «وانتقال البرجوازية الصغيرة من الريف إلى التمرکز في المدن، واغتنام فرص التسيب والفراغ الناجمين عن هجرة الرأسمالية الاستيطانية للحلول مكانها في القطاعات الإنتاجية المدنية الأكثر مردودية من الإنتاج الزراعي»⁽¹⁾.

وعندما غصت المدن والمراكز الحضرية بجموع النازحين وتجاوزت أعدادهم طاقاتها الاستيعابية ووصلت إلى حدود غير مقبولة كانت النتيجة هي تشكل أحزمة من السكنى في أطراف وضواحي المدن، امتدت فيها أحياء ومباني الصفيح وانتشرت بها كافة

(1) علي غربي، «واقع التنمية في الجزائر: دراسة سوسيولوجية للصراع الصناعي»، في سليمان الرياشي «آخرون»، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، سلسلة كتاب المستقبل العربي (11)، ص326.

أشكال السكنى العارضة الهشة التي تفتقد إلى أدنى شروط الحياة الكريمة. وهنا وجدت جموع النازحين نفسها إزاء وضعية اجتماعية واقتصادية مأساوية، فالحلم بالظفر بمنصب عمل قار وأكثر مردودية مادية تحول لدى عشرات النازحين الجدد نتيجة تشبع سوق العمل إلى بطالة شبه دائمة ازدادت اتساعا عندما بدأت المشاريع التنموية تعرف أولى إخفاقاتها.

أما شرائح الفقراء النازحين من الريف والراغبين في حياة أفضل، والطامحين إلى تحسين وضعيتهم الاجتماعية فغالبا ما واجههم إحباط شديد «جاء حقائق الفقر المعيشة في المناطق الحضرية العشوائية»⁽¹⁾، فألى جانب شبح البطالة ونقص المساكن المؤهلة وقلة الخدمات الصحية والتعليمية، وانعدام أو شح المرافق الضرورية للحياة، وجد هؤلاء أنفسهم في فضاء إيكولوجي أشبه بمحاضر للبشر منه إلى فضاء مديني يمكن أن يحيا فيه إنسان. والأهم من كل ذلك هو ما تعرض له هؤلاء من صدمة ثقافية نتيجة حداسة عهدهم بالمدينة بما هي مجال لقيم ورموز ومعاني وعلاقات من طبيعة تقترق عن نظيرتها في الريف، ذلك أن خسارة المنطقة الأم؛ أي خسارة القرية والبلدة والروابط العائلية الممتدة والقيم التقليدية-التي تشكل قاعدة السلوك ومعيار النظر إلى الأمور- غالبا ما تكون مصحوبة بصدمة الحياة الحضرية وثقافتها وأخلاقياتها المتغربة⁽²⁾.

- **التهميش الاجتماعي**، قد يقودنا الاستنتاج السابق إلى الوقوع في مغالطة هي أن ساكنة المدينة هم أناس محظوظون، فالمدينة نظريا هي فضاء ترسم فيه كل السياسات وتتجسد فيه كل المشاريع، غير أن واقع الحال هو أن المدينة في كثير من البلاد العربية باتت رهينة استقطابي الترفيف والتحضير، فمزاحمة الساكنة الجدد ذوي الأصول الاجتماعية الريفية، على الفضاءات المدنية وعلى الموارد، وعلى بعض الامتيازات التي كان من الممكن أن تتيحها المدينة خنق هذه الأخيرة من الناحية الديمغرافية والاقتصادية، وجعل ساكنتها الأصليين أكثر قابلية للانحدار الاجتماعي وخاصة للطبقات الوسطى والوسطى الدنيا أو الفقيرة منهم.

(1) جون أسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، مرجع سابق، ص 43.

(2) المرجع والصفحة نفسهما، وأيضا: ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 28.

كما أن عقوداً من التجريب التثموي لم تقد إلى إرساء دعائم العدالة الاجتماعية، وتحقيق التوازن بين الانتظارات الشعبية والاستجابات الفعلية، بل بالعكس تعمقت التباينات الاجتماعية وازدادت حدة الفوارق الطبقية؛ بما عمق الهوة بين الفئات والطبقات الاجتماعية التي تكوّن النسيج الاجتماعي للمجتمع؛ إذ حظيت بعض الطبقات التي تستمد قوتها وحضورها من المشاركة في سلطة الدولة كالبورجوازية الإدارية (المدنية والعسكرية)، وكذا البورجوازية التجارية والصناعية بالامتيازات المتاحة، بينما تأثرت طبقات أخرى وازداد تهميشها؛ حيث انقسم المجتمع بين كتلة من السكان المتمتعين بامتيازات وحضوة اجتماعية واقتصادية نتيجة تموقعهم في نظام الإنتاج، وبين كتلة كبيرة مكونة من الطبقات الدنيا في التدرج الاجتماعي، ومن فئات اجتماعية أخرى من المهمشين والمحرومين والفقراء المسغبين.

- انسداد آفاق الاندماج في وجه مجتمع المتعلمين؛ أدت برامج تعميم التعليم وديمقراطيته ومجانيته التي باشرتها كثير من البلاد العربية والإسلامية لتعزيز مشاريع التحديث الاقتصادي إلى قفزة كبيرة في هذا الميدان؛ حيث تقلصت النسب العامة للأمية بين الجنسين، وارتفعت أعداد المتدربين في مختلف المراحل التعليمية بما فيها مرحلة التعليم الجامعي، غير أن هذه القفزة الملاحظة في الميدان التعليمي من حيث أعداد الخريجين وحملة الشهادات اصطدمت على صخرة سوق العمل التي بدأت تضيق شيئاً فشيئاً عن استيعاب تلك الأعداد المتزايدة، بما قلص حظوظ تأمين المستقبل، وآفاق الحراك الاجتماعي الصاعد. كما أدى تخلي الدولة في مرحلة لاحقة وتحللها من التزامها بتعيين الخريجين - مثلاً كان الأمر في السابق - إلى معاناة قطاعات واسعة منهم - سواء كانوا من الشباب الذين رمت بهم الهجرة الريفية إلى ضواحي وأطراف المدن، أم من أبناء الطبقات الوسطى المدنية - من البطالة أو لجوئهم إلى ممارسة أعمال هامشية غير مشبعة وغير محققة للذات الأمر الذي ضاعف في أوساطهم مشاعر عدم الانتماء والافتراق⁽¹⁾.

(1) سمير نعيم أحمد، «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني»، في عبد الباقي الهرماسي «آخرون»، الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 225، وانظر أيضاً: جيل كليل، جهاد اتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 84 وما بعدها.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

هذا عن التغيرات وبعض مفاعيلها ومفرداتها المولدة للظاهرة والتي يتوسل بها أنصار المقاربة السوسيو-اقتصادية بفرض فهم الظاهرة وتفسيرها، أما شرائح المجتمع التي تشكل موضوعا وهدفا شديدا للتأثر بهذه الأوضاع، فهم-بحسب كثير من الباحثين- مجموعات مخصوصة من الأفراد والكتل الاجتماعية نتيجة لأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وتركيباتهم النفسية وخصائصهم العمرية ومستوياتهم التعليمية ونوعية ما يشغلونه من وظائف يصبحون أكثر ميلا لأفكار الحركات الإسلامية وأكثر قابلية إلى الانضمام إليها. ويتم عادة الحديث عن الشباب والطبقات الوسطى المدنية وخاصة صغار المنتجين، والفئات المهمشة من القادمين من الريف والوافدين حديثا على المدن والعناصر الوطنية التقليدية⁽¹⁾.

أما عن أسباب انجذاب هذه الفئات الاجتماعية والاقتصادية إلى الحركات والتيارات الإسلامية فإن تعليقات الباحثين تتنوع لكنها تتقارب؛ فأسبوزيتو يرى أن هؤلاء الذين جرفهم تيار الغربة والتمهيش من تلك الفئات يجدون في حركات الإحياء الديني مرساة أمان وشعورا بالمعنى والأمن، فالرسائل التي توجهها لهم هذه الحركات تقدم -برأيه- بديلا أكثر ألفة يتسق مع تجربتهم ويتعرف على مشكلاتهم ويقدم لها حولا مشرفة⁽²⁾. وهو نفس ما أكدته جيل كيبل عندما تحدثت عن الأدوار الخدمية والاجتماعية التي تنهض بها هذه الجماعات لصالح فئات الشباب ومهمشي المدن وساكنة الأحياء الشعبية الفقيرة؛ إذ من اضطلاعها بهذه الأدوار تكسب ولاء هذه الفئات وتحظى بتعاطفها، ويصور لنا كيبل كيفية انفراس تلك الجماعات في هذه الأوساط-حيث تقوم بأعمال يفترض أنها من اختصاصات المؤسسات

(1) انظر في هذا الصدد: ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 80 وما بعدها، وأيضا: سمير نعيم أحمد، المرجع السابق، ص 226-230 وفي المقال تلخيص لنتائج عديد الدراسات المتجزة حول بعض الجماعات الإسلامية في مصر تبرز خصائص المقتنعين إلى هذه الجماعات، وأيضا: محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: إسماعيل صبري عبد الله، وآخرون، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 249-299. وأيضا: عبد الطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 80-90. وأيضا: رياض الصيداوي، في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجا أي دور للطبقة المتوسطة للمهمشين للريف أو المدينة في صمود وهبوط الاحتجاج الديني.

Consulté le: 2007/03/14 (en ligne) <http://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468>

وأیضا: حیدر إبراهیم علی، إشكالية الحركة الأصولية في الوطن العربي في ظل المولة دراسة في فكر سمير أمين،

Consulté le: 2008/05/31 (en ligne) <http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613>

(2) جون أسبوزيتو، مرجع سابق، ص 35.

الرسمية للدولة - قائلًا «قبل أن تظهر مراكز البوليس والعُمد في هذه الأحياء الجديدة تتعالى المساجد... ثم تشفعها الجمعيات الخيرية والتعليمية التي تهيكّل الحياة المتحدية... فمن جنوبي طهران.. إلى غيشيكوندو استانبول إلى مقابر القاهرة (مدينة الأموات) إلى أحياء الجزائر الصفيحية بدأت شبكات المبرة والتعاون تلعب دورا أساسيا في تأطير الأهالي»⁽¹⁾.

أما دكمجيان فيعطي في بحثه حول الأصولية شرحا أكثر تفصيلا لأبرز الخصائص الوظيفية التي يعتقد أنها تميز حركات الانبعاث الإسلامي المعاصر، وتشكل أحد نقاط جاذبيتها وقدرتها على الإغراء واستقطاب الأتباع، فهو يرى أن الأصولية الإسلامية كأيديولوجيا تمنح المنسلكين ضمنها مجموعة من المزايا؛ فهي تضيّ إحساسا بالهوية والانتماء لدى أولئك المقتلعين (إراديا) من جذورهم، ولدى الأفراد الشاعرين بالعزلة والاغتراب من الذين فقدوا روابطهم الاجتماعية والروحية، فهي بهذا تمنحهم إحساسا بالأخوة بين مجتمع (بديل) من المؤمنين، كما تمنحهم قدرة على بلورة صيغ جديدة لمواجهة البيئة الصعبة بتحويلها للتصورات الاعتقادية التي تشيعها بين الأتباع إلى واقع ملموس يتجسد في صور من التعاون والتكافل في مختلف الأوضاع الاجتماعية؛ كتقديم الرعاية الصحية والمساعدة المالية. ويمكن أن تتحول هذه الأيديولوجيا في حالات إشعاعها الخارجي إلى مذهبية للاحتجاج ضد الظلم الاجتماعي والسياسي، أو إلى قناة للحركة السياسية تعد في النهاية بتغيير المجتمع⁽²⁾.

ومن المهم التنبيه ونحن بصدد تفسير أسباب إقبال تلك الشرائح الاجتماعية على الحركات الإسلامية إلى بعض المواقف النظرية الأخرى التي تضع الظاهرة الإسلامية -وهي تقسرها- على نفس السوية والخط الذي توضع وتعالج عبره ظواهر إنسانية أخرى؛ أي حين توضع ظاهرة الحركات الإسلامية في موضع الظاهرة المرضية والمعلولة؛ إذ من المثير للانتباه حقا أن يعالج بعض الدارسين ظاهرة انتشار الحركات الإسلامية مثلما يعالج ظاهرة انتشار استهلاك الحشيش والمخدرات، على اعتبار أنهما رد فعل واستجابة مزدوجة على وضع مأزوم، فما دام الوضع بتلك المواصفات السلبية فإن مواجهته تقع بين جملة من الخيارات، فإما أن يلجأ هؤلاء المقهورون (من فئات الشباب ومن مهمشي

(1) جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 43.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 85 وما بعدها، وص 242.

المدن وساكنة الأحياء الصفيحية...) إلى المخدرات، أو أن يرتموها في أحضان الجماعات الإسلامية^(*). من الغرابة حقاً أن توضع الحركات الإسلامية على طرف كملجأ لهؤلاء، ويوضع على الطرف الآخر تعاطي الحشيش والمخدرات أو المرض العقلي، فتصبح إرادة معرفة هذه الظاهرة ودراستها وتفسيرها أشبه بمعالجة أية ظاهرة إنسانية معلولة من تلك الظواهر التي يشغل عليها علماء الاجتماع كظواهر الانحراف والعنف والانتحار والإجرام.

إن هذا التوجه في مقاربة الظاهرة الإسلامية مثلما أكد غير واحد من الباحثين مرده إلى جملة من المتضمنات الفكرية والأيدولوجية التي تفعل فعلها في هذا الصدد؛ بحيث تحجب رؤية الظاهرة على حقيقتها، فالعديد من هذه الدراسات العربية والغربية تنطلق من إشكالية جوهرية في تناولها لكل ما له صلة بالدين. فالرؤية الغربية مثلما أوضح عبدالوهاب الأفندي وبرهان غليون تقف في نظرتها إلى الدين موقف الاستغراب من كيفية ظهور الأوهام الدينية وانتشارها، وبالتالي فهي تجتهد في البحث عن تفسير إكلينيكي لاستمرار التمسك بالدين لكونه ظاهرة مرضية، على اعتبار أنها تؤسس رؤيتها على مسلمة أن العلمنة هي الظاهرة الطبيعية الملازمة للمجتمعات المعاصرة، وأن السير الموضوعي للتاريخ سوف يقود إلى القضاء المبرم على الدين ومكانته في الضمير الجمعي ليصبح في أحسن الأحوال شأنًا خاصاً. على هذا الأساس يُنظر إلى عودة الدين أو ما هو على صلة به على أنها عودة لظاهرة مرضية، بمعنى أن سير المجتمعات الإسلامية في الاتجاه المعاكس (لمضمون هذه الفرضية) هو حالة مرضية تحتاج إلى البحث في عللها شأنها في ذلك شأن البحث في أسباب انتشار جرائم العنف، أو تعاطي المخدرات بين الشباب في الأحياء المتخلفة. وهو سوء تأويل متأت كما يرى غليون من خطأ توحيد فكرة انحسار الفكر الديني مع فكرة حتمية زوال الدين أو تلاشيهِ بوصفه نموذجاً عتيقاً للتفكير تجاوزته العلم⁽¹⁾.

(*) في إجابته عن الكيفية التي يمكن أن يواجه بها الشباب المهمش الأوضاع المتردية يضع سمير نعيم أحمد مجموعة من الاحتمالات تتراوح بين الهجرة إلى الخارج، أو اللجوء إلى الجريمة، أو إدمان المخدرات، أو المرض العقلي، أو الانتماء إلى جماعات دينية متطرفة⁹⁹ انظر ذلك في مقاله: «المحددات الاجتماعية والاقتصادية للتطرف الديني»، مرجع سابق، ص 225-226، وانظر أيضاً: تركي علي الربيعو، مرجع سابق، ص 31 وما بعدها.

(1) عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية، النشأة والمداول وملاسات الواقع»، مرجع سابق، ص 16-17، وأيضاً: برهان غليون، «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر»، مرجع سابق، متوفر على:

<http://www.dctcrs.org/s2764.htm>.

لذلك نجد عديد الباحثين ممن اضطلعوا بعملية تتبع وتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية يصدرّون في تفسيرها وتأويلها بناء على هذه الخلفيات الفكرية والنظرية (وهي تذكرنا بدعوة كيبيل بضرورة التدقيق في النظارات الفكرية التي ينبغي على الباحث أن يحسن اختيارها كي لا يسيء تأويل الظاهرة^(*)) ويدمجون في تحليلاتهم للانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي بين مجموعة من العوامل يتشابك فيها السياسي بالاقتصادي، والاقتصادي بالثقافي... وهكذا، بالإضافة إلى أن هناك من يذهب منهم في تفسيرها مذهب التفسير السيكلوجي، كما تحضر في دراسات البعض طائفة من هذه العوامل، أو جميعها، مع تغليب وإعطاء الأولوية لواحد منها على البقية. غير أننا في هذا الصدد لا ينبغي أن نغفل النقد الشديد الذي يوجه لهذه المداخل على الرغم من أنها شكلت مواقف نظرية هامة في إرادة المعرفة بظاهرة الحركات الإسلامية وزيادة فهمنا لها رغم ما تنطوي عليه هذه الأخيرة من الصعوبة والتعقيد.

من جملة هذا النقد أن المسلك الذي يستصحب مقولة العوامل المادية-وهي في الأصل فكرة ماركسية وجدت صداها وطريقها إلى التفكير الغربي المحافظ، وأصبحت تشكل العصب التفسيري في كثير من الدراسات المتمحورة حول موضوع الحركات الإسلامية- لا يقدم لنا تفسيراً عن أسباب إقبال كتل جماهيرية على الحركات الإسلامية في نفس الظروف التي تتوجه فيها كتل جماهيرية أخرى إلى حركات يسارية أو يمينية تحمل أيديولوجيات متخالفة؟ بل لا يقدم لنا تفسيراً عن أسباب إقبال تلك الكتل الجماهيرية على واحدة من الحركات الإسلامية الموجودة على الساحة دون غيرها ممن تتقارب معها أيديولوجياً^(**)، لذلك نتساءل هل يمكن أن ننسب ذلك إلى عوامل سياسية أو اقتصادية.. أم يمكن أن نتحدث هنا عن عوامل أخرى مسكوت عنها أو لا مفكر فيها وتحتاج أن نبحثها كي لا نخطئ في تأويل الظاهرة؟ كأن نتحدث مثلاً عن الوعي والقناعة بالأفكار التي تطرحها هذه الحركات ورؤاها وتصوراتها للكون والحياة والإنسان... من دون السقوط في تأويل هذا

(*) جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص ١١.

(**) كمثال على ذلك تصويت الجزائريين لصالح جبهة الإنقاذ بغالبية الأصوات في حين لم تحصل حركتا النهضة وحماس رغم ما تتقاسمناه مع الجبهة من القواسم المشتركة إلا على تأييد بسيط من الهيئة الناخبة الجزائرية.

التعاطف أو هذه القناعة بالاعتبارات المادية أو المصالح الشخصية أو الطبقية، وكما يقول السوسيولوجيون إن الأرقام لا تحكي القصة كاملة يمكن القول كذلك إن الاعتبارات المادية وحدها لا تحكي دائما القصة كاملة.

من هنا فإن الاختصار على التفسير العملي مثلما يرى البعض؛ أي تفسير الظاهرة بالرجوع إلى نظرية العامل الواحد شيء تجاوزته وتخطته العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، «فمثل هذا التفسير لا يمكن وصفه بأقل من أنه تفسير تبسيطي للأمور يفضل أن يمسك بالظاهرة الخطيرة من أقرب جوانبها وأكثرها شيوعا وسهولة... لكونه يتجاهل عوامل كثيرة أخرى قد تكون أعمق تأثيرا وأشد خطورة»⁽¹⁾. ومن المزالق الممكن تسجيلها على هذا المسلك في مقاربة ظاهرة الحركات الإسلامية تلك المسلمة الضمنية التي يحيل إليها التفسير العملي، وهي القول بظرفية الظاهرة، فالبعض من الدارسين ذهب في هذا الاتجاه مذهب التأكيد بأن الظاهرة ستزول بزوال الظروف التي ساعدت على ظهورها. يقول الجابري وهو صاحب هذه الدعوى منطلقا من الحالة المغربية «وإذا كانت هذه العوامل الظرفية (ويقصد الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية كما خبرها المغرب الأقصى فترة الستينيات والسبعينيات) تفسر جانبا كبيرا من الظاهرة، فإنها أيضا تكشف عن جزء كبير مما يشكل طبيعتها: أعني كونها ظاهرة ظرفية، مثلها مثل الظروف التي ساعدت على ظهورها»⁽²⁾، وهو قول تتاجزه الشواهد الواقعية ذلك أننا نشهد توزعا وتوسعا أفقيا وعموديا للظاهرة في مختلف مجتمعات العالم الإسلامي، واكتساح هذه الحركات للساحات الاجتماعية والثقافية وخاصة السياسية يبدو واضحا من تركيا إلى المغرب، ثم كيف نفسر حضور هذه الحركات بمختلف أشكالها وأنواعها عبر محور المغرب-أندونيسيا برغم التباينات والاختلافات في الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية..؛ بحيث أننا

(1) علي ليلة، التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة قراءة في الصحافة المصرية، الكتاب الخامس من تقارير التراث والتغير الاجتماعي، ط1، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002)، ص 159.

(2) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، مرجع سابق، ص 231، ويذهب روا في كتابه تجربة الإسلام السياسي (Lechec de l'islam politique) بناء على تحليل خاص إلى أن مآل الإسلام السياسي إلى أفول، انظر أيضا نقدا لهذه الفكرة في: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص 365-370، وأيضا:

(François Burgat. Les non-dit du declin islamiste. (en ligne, 2007/11/22, Consulté le, Disponible sur http://www.elmandjra.org/burgatesprit_2001.htm.

لا نعرف بلدا واحدا من البلدان الواقعة على هذا الخط لا توجد به حركة أو تنظيم إسلامي يناضل من أجل تحقيق هدف الأسلمة، فمن مجتمعات الخليج المتخمة ماليا إلى موريتانيا وبنغلاديش التي تعاني مسغبة اقتصادية لا نكاد نثر على استثناء يلغي هذه القاعدة، بل إن هذه الحركات تجاوزت الفضاء الكلاسيكي للمسلمين أو ما تصطلح عليه المدونة الفكرية الإسلامية بدار الإسلام لتشمل فضاء «دار الحرب»؛ إذ مما أصبح معروفا هو التواجد والحضور المكثف لهذه الحركات ولو بشكلها الجماعي في مختلف الدول الأوروبية والغربية عامة.

حقيقة لا يمكن أن ننكر دور العوامل الاقتصادية والسياسية... في عملية الانبثاق والتوسع الحركي الإسلامي، إلا أن الاقتصار عليها وحدها يوقعنا في نوع من الحتمية التي يرفضها الواقع الإنساني، ويجعلنا نتساءل هل إذا توفرت ظروف اقتصادية وسياسية مثالية لن نشهد ولادة حركات إسلامية. إن كثيرا من الوقائع تبرز حدود التفسير العملي ونسبيته، فحركية الواقع الإسلامي تمدنا بالعديد من النماذج الواقعية التي تضع المسلمات التي درج عليها الخطاب العلمي المتأثر بميراث الوضعية الغربية والمشدود دائما إلى التفسير المادي محل مناقشة ومساءلة^(*)، ولعل هذا ما نبه إليه القيادي في حركة العدل والإحسان المغربية في مناقشته لهذه القضية مع فرانسوا بورغا؛ حيث قال «إنني أرى أن هذا التفسير فيه شيء من الاستسهال وأنه لا يأخذ في الاعتبار العامل الداخلي، العامل الذاتي، لا يأتي الناس إلى الإسلام بوصفه حلا بديلا لمصائبهم الاجتماعية، إنهم يأتون استجابة لنداء، نداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية»⁽¹⁾، وهو بلا شك ما لا تقر به المناهج الغربية

(*) بناء على ملاحظة محمد حربي حول التركيبة الاجتماعية لتنظيم «الفيس» التي تكشف برأيه مدى انفراس الإسلاميين في كافة طبقات الشعب، يتساءل رياض صيدوي -مؤكدا نسبة التحليل المادي لظاهرة الحركات الإسلامية- عن المصلحة الاقتصادية والاجتماعية التي تدفع عنها الفيسوي تجمع فئات وطبقات مختلفة ومتنوعة في الآن نفسه، أليس إلحاحنا على العوامل الموضوعية أي الاقتصادية المادية ودورها في ظهور الحركة الإسلامية أمراً مبالغا فيه؟ كما يتساءل أيضا كيف نفسر تواجد بعض الحركات في البلدان الخليجية الغنية بنفطها وبدخلها الفردي الخام؟ وما هي الدوافع التي تدفع بملياردير سعودي كإمامة بن لادن للتضحية بكل شيء في حياته من أجل القضية الإسلامية. انظر ذلك في: رياض الصيدوي، في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجا...، مرجع سابق.

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 91، وقد جاء رد عبد السلام ياسين تمقيبا على كلام للباحث الفرنسي جون فرانسوا كليمون الذي يقول فيه «لكن يصبح الشخص مناضلا في التيار الإسلامي يجب أن يكون قد بنس من الوضع الاقتصادي، وألا يكون لديه إمكانيات، وأن لا يكون أمامه فرص عمل».

لأنها تعودت أن لا تتعامل إلا مع ما هو ملموس، وكل ما لا يمكن حسمه بالدليل الواقعي فهو في عرفها «العلمي» غير موجود.

كما أن ما خُصص إليه ريتشارد دكمجيان في خاتمة دراسته حول الأصولية الإسلامية -وهي تعد من أقدم الدراسات حول الظاهرة- يدعم هذا الموقف؛ حيث يقول «... ليس من المحتمل أن يكون الانبعاث الحالي للإسلام السياسي مجرد ظاهرة مؤقتة أو حركة ثورية تنفيسية... وعلى هذا فإن المنهج الغربي والماركسي في تناول ظاهرة الأصولية من منظور اجتماعي واقتصادي لا يقدم في أحسن الأحوال إلا إجابات جزئية، أما العقيدة الكاملة والالتزام المطلق لدى رجال مثل البنا وباقر الصدر والخميني بالمثل الإسلامي الأصولي فلا يمكن تفسيره بمجرد البحث في أصولهم الطبقية، والتحدي الروحي من الإسلاميين للسلطة لا ينبع في أساسه من المصالح المادية لطبقات بعينها أو للإنسانية ككل وإنما من اليقين المطلق بأنهم أدوات لإرادة الله»⁽¹⁾.

من جملة النقد الشديد المسجل أيضا على تلك التفسيرات -التي لا ترى ظاهرة الحركات الإسلامية إلا كمحصلة لظروف اجتماعية واقتصادية مزرية تتخبط فيها فئات الشباب والقادمين من فلاح الريف بما حملوه معهم من موروث ميتافيزيقي ومن ثقافة قروية محافظة عندما غزوا المدينة عبر سلسلة نزوحاتهم- أنها تشرح بأفكار مسبقة، وترزح تحت أحكام أيديولوجية تعرّف الفهم السليم للظاهرة، وقد أجملها علي تركي الربيعو -في نقده للتصورات الشائعة في الخطاب العربي المشتغل على الظاهرة، وهو خطاب يعكس في كثير من جوانبه الخطاب الغربي- في عدة نقاط نذكر منها⁽²⁾:

- إن القول بأن الحركات الإسلامية تنتشر في الأوساط الريفية لأن الأيديولوجيا التي توجه هذه الحركات هي أيديولوجيا ريفية في عالم مدن قول يحمل في ثناياه نظرة دونية وتحقيرية تحقر الفلاح وثقافته، وهي مثلما يتضح نظرة مرتكزة في مرجعيتها إلى التقليد الماركسي.

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 245.

(2) انظر: تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 36-40 و الصفحات

- إن تفسيراً يرد الظاهرة إلى موجات ريفية غزت المدن هو تفسير يحمل في ثناياه نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي- بما أنه يشكل الإطار الفكري والتصورى الذي تمتع منه تلك الحركات أيديولوجيتها- على أنه دين البساطة والبداوة والريف.

- أن الحركات الإسلامية ليست إلا تعبيراً عن صراع تاريخي بين ثنائية ريف-مدينة ولن ينتهي إلا بتريف المدينة، مع ملاحظة أن هذا الخطاب هو مع تمدن الريف عنوة.

إنه أصبح من الواضح- تبعاً لما تقدم- ما يمكن أن نرقبه من اضطراب أكاديمي ما زالت تعيشه عملية تأصيل ظاهرة الحركات الإسلامية، فمهما حاولت تلك الجهود زيادة تبصيرنا بالظاهرة وتعميق فهمنا أكثر ببعض إشكالياتها الأساسية فإن هناك بعض الجوانب المظلمة التي تسجل على ما تراكم لدينا من تراث نظري. إلا أن الانتقادات التي وجهت إلى هذه الطروحات النظرية قد أوجد وعياً لدى الكثيرين بضرورة تجاوز ما تتطوي عليه من قصور، وضرورة اعتبارها مواقف من بين المواقف الممكنة والموجودة، فهذا على الكنز يرى في معرض نقده للفرضيات الشائعة في تفسير ظاهرة الحركات الإسلامية (الفرضية التاريخية والفرضية السوسيولوجية) بأننا «اليوم أمام فشل نموذج التحليل، وأمام اضطراب وقلق الفكر العقلاني...، إنه إخفاق نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل...» ويدعو الباحثين العرب ممن يسميهم منتجي الفكر العقلاني إلى إعادة النظر في المسالك النظرية والمنهجية السائدة في الاقتراب من الظاهرة، والبحث عن بدائل نظرية تتأسس على المعطيات الواقعية للمجتمعات محل الدراسة بعيداً عن الوضعية الموروثة عن الثقافة المسيطرة، لأن هذه الأخيرة -برأيه- ما هي إلا تكرار رديء (أو حتى جيد) لثقافة أو إبداع الآخر (الغرب) ⁽¹⁾.

لهذه الأسباب- وغيرها- نادى بعضهم بضرورة تطوير أكثر من مدخل لفهمها، أو الاعتماد على منهج ومنظور تكاملي يضع في اعتباره كافة العوامل الرئيسة أو الثانوية عند محاولة الاقتراب من الظاهرة بغرض فهمها وتفسيرها ⁽²⁾، فالظاهرة مثلما هو معلوم هي

(1) علي الكنز، «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث»، في: عبد الباقي الهرماسي «وأخرون»، الدين في المجتمع العربي، ص 91-109.

(2) تركي علي الربيعو، المرجع السابق، ص 521، وأيضاً: علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع

ظاهرة مركبة وتوجد على مستويات متعددة يمتزج فيها الوعي واللاوعي، الفكرة والسلوك، العاطفة والعقل، الديني والدنيوي، المبدأ والوسيلة... وبحسب حسن حنفي فإن الوجود المتحقق للظاهرة يمكن أن نرقبه عبر ثلاثة مستويات، الأول منها يتمثل في تلك الأفعال الخارجية التي يمارسها الأفراد المنضوون ضمن هذه الجماعات والحركات، وهذا المستوى هو أقرب إلى حقل السوسيولوجيا، أما المستوى الثاني فيتمثل في الأفكار والنظريات التي يتبناها هؤلاء الأفراد؛ بحيث تشكل نظرتهم ورؤيتهم للعالم، وهي برأيه مجال يدرسه الفلاسفة والمفكرون، بينما يتمثل المستوى الثالث في ما يكمن وراء هذه الأفعال والأفكار من دوافع وبواعث نفسية وتاريخية، وهي مناطق معرفية تدخل في اختصاص علماء النفس والحضارة والتاريخ.

ومع تبني حنفي هذا الفصل التحليلي في رؤيته للمستويات التي تتمظهر فيها الظاهرة فإنه يرى أن تظافر المنهج الاجتماعي مع العرض الفكري النظري والتحليل النفسي والتاريخي سيساعد على فهمها، بشرط الابتعاد عن الرؤية التذيرية (Atomisme) أو التحيز التخصصي الذي يبتسر الظاهرة بالإصرار على قراءتها قراءة أحادية واعتبارها اقتصادية خالصة أو سياسية خالصة أو اجتماعية خالصة⁽¹⁾. وبشرط آخر أيضا هو الابتعاد عن استصحاب التصورات النمطية الشائعة والأحكام الأيديولوجية المسبقة، ومن هذا الأفق المعرفي يمكن فقط أن نصل إلى فهم سليم لظاهرة الحركات الإسلامية.

في اجتماعيات الحركة الإسلامية

قودنا القراءة المسحية لعدد الدراسات المنجزة حول موضوع الحركات الإسلامية إلى استنتاج بعض المبادئ العامة والتعميمات التي تحكم الظاهرة في شمولها وكليتها بعيدا عن تجسدها القطرية أو المحلية التي تفرض نوعا من الخصوصية بحكم الانتماء إلى

سابق، ص 34.

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، الأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 9-10، وانظر أيضا تحليلا هاما لمحمد أركون، «العلوم الاجتماعية أمام تحديات الظاهرة الإسلامية»، في كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 3، (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 295-351.

مجتمع معين يفرض خصوصيته على ما ينشأ فيه من حركات باعتبارها أحد إفرازاته، إلا أن التعالي على هذا الخصوصي والمحلي يجعلنا ندرك المتشابه والمشارك بينها والخروج كما ذكرنا بتعميمات تتيح لنا فهما كلياً للظاهرة.

لقد تم الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية في إطار المقاربة السوسيولوجية من زوايا عديدة فهناك من اهتم بالتعرف على القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية، وهناك من اتجه إلى معرفة وزنها الحقيقي وقياس مشروعيتها الاجتماعية عن طريق استطلاع موقف الرأي العام، ومعرفة درجة تبعثتها للجمهور، كما حاولت جهود أخرى الاهتمام بالقيام بإحصاءات دقيقة لاستخراج تجلياتها الأكثر بروزاً. ورغم أن حجم الأبحاث والتحقيقات المتعلقة باجتماعيات الحركة الإسلامية لا تزال كما يصرح فرانسوا بورغا قليلة، وهو ما يصعب التأكد بالدقة المطلوبة من أسسها وجذورها الاجتماعية⁽¹⁾ إلا أنه يمكن من خلال استعراض ما هو متوفر منها تسجيل بعض نقاط التلاقي والاشتراك والتقاطع حول ما يمكن تسميته بسوسيولوجية أو اجتماعية الحركة الإسلامية.

ففي هذا الصدد تتجه العديد من البحوث السوسيولوجية وبحوث العلوم السياسية إلى محاولة الوقوف على بعض أبعاد الظاهرة من خلال تتبع مؤشرات تجذورها الاجتماعي والاقتصادي، وكذا الأوساط الحاملة لها، والفئات الاجتماعية الأكثر تأثراً بخطابها، ودرجات حضورها بين الجماهير وبين النخب المثقفة ومدى انغراسها بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية والفئات السوسيو مهنية، كالعمال والفلاحين والطلبة وفئة النساء...

«كل الدراسات الاجتماعية للإسلاميين تقضي إلى الخلاصات نفسها»⁽²⁾ بهذه العبارة والتقرير الحاسم حاول أوليفيه روا التأكيد على درجة التقارب بين النتائج التي تتوصل إليها عديد الدراسات الاجتماعية المنجزة حول موضوع الحركات الإسلامية. ومن جهتنا فإن استقرارنا لبعض ما توفر لنا من هذه الدراسات والكتابات يبين لنا حقيقة بأن هناك نوعاً من التقارب بينها فيما يتعلق ببعض الخلاصات والنتائج، وفيما يلي بعض التفصيل لذلك.

(1) François Burgat, L'islamisme au Maghreb, Op.Cit, p 113.

(2) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 55.

تكاد دراسات الحركات الإسلامية تجمع على أن الفئات الشبانية هي أكثر الفئات تأثراً واستجابة لدعوة الحركات الإسلامية، وقد جاءت العديد من التحقيقات الميدانية مصدقة لهذا المعطى السوسيولوجي، فمن تونس إلى مصر إلى غيرها من البلاد العربية والإسلامية تعتبر فئة الشباب الأكثر انجذاباً لهذه الجماعات. في بحث ميداني أنجزه منتصف ثمانينيات القرن الماضي حول بنية حركة الإسلام الاحتجاجي في تونس وخلفيات أعضائها الاقتصادية والاجتماعية بين محمد عبد الباقي الهرماسي⁽¹⁾ بأن الحركة الإسلامية هي حركة شابة يستقر متوسط عمر أعضائها في حدود 25 سنة. كما تبرز إحصائية لمتوسط أعمار مؤسسي حركة الاتجاه الإسلامي التونسية بأن نسبة من لم يبلغوا بعد سن الثلاثين (30 سنة) تتجاوز 50% من دون أن يمنع ذلك وجود بعض كبار السن من الفئات العمرية الأخرى.

وبالإضافة إلى هذه المعطيات الإحصائية استند الهرماسي لتعزيز بحثه إلى بعض المعطيات الكيفية المتمثلة في إجرائه لمقابلات مع قياديين في الحركة الإسلامية التونسية؛ بحيث جاءت شهاداتهم مؤكدة أن الحركة توجهت في انطلاقتها الأولى إلى كل أفراد وشرائح المجتمع التونسي من دون استثناء، غير أن الذين أثبتوا قابلية وتجاوبا أكبر مع أفكارها هم فئات الشباب من التلاميذ وطلاب الجامعات. أما عن القاعدة الاجتماعية المشكلة لهذه الحركة فإنها -بحسب ما توفر للدراسة من بيانات- تتركز في القطاعات الريفية، وبين بعض شرائح الطبقات الوسطى من المجتمع التونسي؛ ففي استطلاعه للانتماء الطبقي للمناضلين المنتمين لحركة الاتجاه الإسلامي قابل الباحث بين المستوى التعليمي للمبحوث بمهنة والده فكانت النتائج بحسب العينة المتاحة؛ من حيث المستوى التعليمي فقد تراوح بين: 48% من الآباء أميون و27% منهم ذوو مستوى ابتدائي و19% تلقوا تعليماً زيتونيا، أما عن مستواهم المهني فإن 21% من المستجوبين كانوا أبناء كوادر متوسطة، و46% من أبناء عمال حشريين أو فلاحين، أما 29% المتبقون فإنهم ينتمون إلى عائلات منكوبة ومعدمة؛ بمعنى أن الأب فيها متوفى، أو هو متقاعد، أو عاجز بدنياً. من هذا التحليل الرقمي يصل

(1) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 742-992.

الهرماسي إلى القول بأن نزعة الالتزام الإسلامي تتعلق بشباب متحدرين في غالبيتهم من الفئات الفقيرة للسكان؛ في أحسن الأحوال من أبناء الموظفين ذوي المرتب الشهري، وفي الكثير من الأحيان من العائلات المعدمة. أما العضو الأنموذجي في الحركة فهو تبعاً لما سبق شاب تخطى العشرين بقليل، ولد في إحدى المدن الصغيرة في وسط شعبي، وتلقى درجة عالية من التعليم من دون أن يقوده الحراك الصاعد الذي عرفه إلى نكران أصوله.

وهذه النتائج نفسها أكدها استقصاء آخر أكثر توسعاً أنجزه الباحث عبد اللطيف الهرماسي حول نفس الحركة⁽¹⁾؛ حيث سجل من خلال العينتين اللتين أتيح له إجراء الدراسة معهما جملة من الملاحظات، فمن طبيعة الفئات السوسيو مهنية التي تشكل قاعدة للحركة وجد الباحث أن الحركة منفرسة في قطاع التعليم بصورة رئيسية (60% من مجموع أفراد العينة)، وتأتي في مرتبة ثانية من حيث الأهمية فئة الموظفين والإطارات العليا وأصحاب المهن الحرة. لقد استطاعت -بحسب الهرماسي- الفئات المرتبطة بالقطاع التعليمي كقاعدة أساسية للحركة أن تستثمر المنابر المتاحة لها وتعمق صلاتها وأن تمد تأثيرها إلى فئات سوسيو مهنية أخرى من موظفين وتجار وأصحاب المؤسسات الصغيرة، لكنها لم تستطع اختراق بعض الأوساط كالبرجوازية الحديثة وفئة العمال إلا في مراحل لاحقة من تبلورها واتساعها. كما يشير الباحث أيضاً إلى وجود إقبال نسائي معتبر، مع ملاحظة أن العنصر النسائي المتأثر بالحركة لا يختلف من حيث أصوله وانتماءاته الاجتماعية والمهنية عن العنصر الرجالي. وفي الأخير يخلص الهرماسي إلى أن الحركة الإسلامية لقيت رواجها أساساً في صلب الفئات الاجتماعية المرتبطة بوظيفتي الدراسة والتدريس والمهن الحرة والإطارات العليا والموظفين والتجار، فهي بالأساس تعبّر عن مشاغل قسم من الفئات الوسطى.

في سؤاله من هم مناضلوا الإسلام السياسي المعاصرون؟ يجيب روا -تأكيداً لعبارة السابقة- بأن الواقع يمدنا في هذا الصدد بالثوابت نفسها من المغرب الأقصى إلى ماليزيا، فالكوادر القيادية لهذه الحركات تتشكل من مثقفين شباب تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المتأثرة بالميراث الثقافي والفكري الغربي، أما من حيث

(1) انظر: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، وخاصة الصفحات من 80-90.

أصولهم الاجتماعية فهمفي الغالب يتحدرون من أسر حديثة العهد بالتمدن. وفي مرتبة أدنى من الكوادر القيادية يأتي المناضلون وجماهير الإسلام الثورية الذين يشكلون العمق الشعبي للحركة الإسلامية، وهؤلاء- كما يرى روى- ينحدرون غالبا مما يسميه الانتلجنسيا الرثة؛ أي من شبان أمضوا في النظام المدرسي من الوقت ما يكفي لأن يعتبروا أنفسهم متعلمين، ولكن دون أن يصلوا إلى مرحلة التعليم الجامعي؛ ومن الريفيين حديثي العهد بالتمدين.

إذاً من الوسط المدني ومن الوسط المثقف يُفرز مناضلو الحركات الإسلامية، وفي هذين الوسطين بالذات حققوا -بحسب روا دائما- اختراقهم الاجتماعي؛ أي في الوسط الجامعي وبدرجة أقل في أوساط الجماهير المدنية حديثة العهد بالتمدين والمشكلة من ملايين الفلاحين الذين نزحوا إلى المدن الكبرى وضاعفوا نتيجة ذلك من عدد سكانها، وبالتالي من مشكلاتها. وضمن هذا الفضاء الإنساني -ونتيجة لأن الحركات اليسارية لم تعرف كيف تؤطر هذه النطاقات- جاهد الإسلاميون من أجل إعادة التأهيل المجتمعي لهذه النطاقات، وكسبوها لصالحهم باستحوادهم على مختلف ضروب النشاط والحركة (النوادي الرياضية، الدروس المسائية، المكتبات، المستوصفات...)، وعلى بعض الفضاءات الاجتماعية التي هجرتها أو تخلت عنها الدولة ورجال الدين التقليديون (كالمساجد الشعبية، ضواحي المدن...). بالإضافة إلى ذلك يحاول الإسلاميون توظيف وتجنيد المنصر النسائي في نشاطهم الحركي، وبحسب تعبيره ثمة حضور ونشاطية للنساء في الحركة الإسلامية بشهادة الجميع، لكنه في موضع آخر يعود فيؤكد بأنه مما لا شك فيه أن مكانة المرأة رغم هذا الحضور الحركي لا تزال مكانة ثانوية. ويقر روى أيضا بأن الحركة الإسلامية وعلى امتداد خمسة عقود (منذ عام 1940) تقريبا بالرغم من التطورات والانشقاقات والخلافات، وبرغم تغير الظروف التاريخية لا يزال هناك قالب مفهومي واجتماعيات مشتركة يحكمانها؛ فهذه الحركات هي على الصعيد الاجتماعي وليدة العالم الحديث؛ أي أنها نتاج لعملية التحديث التي عرفتتها المجتمعات الإسلامية، كما أن مناضليها والمتعاطفين معها هم شبان ممن أطلقهم النظام التعليمي الحديث، ومن حظي منهم بتكوين جامعي يكون في الغالب من خريجي الكليات العلمية والمعاهد التكنولوجية، في مقابل عدد ضئيل من خريجي المعاهد القانونية والأدبية. أما عن أصولهم الاجتماعية فهم ينحدرون

من عائلات حديثة العهد بالمدينة والتحضر، أو من طبقات وسطى تعرضت للإفقار⁽¹⁾. ويتفق الباحث الفرنسي (Bruno Etienne) في دراسته حول الإسلاموية الراديكالية (Lislamisme radical) مع بعض الاستنتاجات السابقة؛ حيث يؤكد على أن الإسلاميين هم بصورة عامة نتاج لعملية التعليم المكثف الذي باشرته دول الاستقلالات؛ أي أنهم إفراز للمدرسة الحديثة وأحياناً للمدرسة اللائكية، ويرى أن هناك شواهد كثيرة تتجه كلها لتثبت أن الإسلاميين يتطابقون مع الصيغة الآتية: «دكتوراة + لحية» = شباب ديناميكي وحامل شهادات (PHD + barbe = jeunes, dynamiques, diplômés)، وبالإضافة إلى أنهم يمثلون تجمعا عريضاً للفئات السوسيو مهنية، فإن قياداتهم كثيراً ما يقع اختيارها بشكل متزايد من الأوساط العلمية.

هذه الملاحظة؛ أي فكرة التأكيد على تحدر كثير من المناضلين وخاصة قيادات الحركة الإسلامية من الكليات العلمية جرى التأكيد عليها من طرفه بالرجوع إلى بعض الباحثين الآخرين الذين أكدوا هم أنفسهم هذه الملاحظة، فمن جيل كيبيك في دراسته حول الحركة الإسلامية المصرية إلى أوليفييه روا في دراسته للحالة الأفغانية إلى عبد القادر الزغل الذي أكد في تتبعه للحركة الإسلامية التونسية - والكاتب ينقل كلامه في بعض استشهاداته - بأن ظاهرة العودة إلى الإسلام لا تعبى قوى اجتماعية تقليدية بل بالأحرى فئات اجتماعية حضرية نتجت عن عملية إدماج اقتصاديات العالم الثالث في السوق الاقتصادي الدولي. إن القاعدة الاجتماعية لمختلف الحركات الإسلامية تتشكل ليس من فلاحين مشدودين إلى تقاليد أسلافهم، ولكن من فئات اجتماعية وسطى (الطبقات الوسطى المدنية) لكن المدهش بالنسبة للمتقنين الوضعيين أو الوضعيين الجدد هو أن المحرك الأساسي لهذه الحركة - التي تعود إلى المقدس في العالم الإسلامي - لم يتشكل كما يمكن أن نعتقد من طلبة كليات العلوم الدينية المهددين بالبطالة، ولكن من طلبة الكليات العلمية (رياضيات، فيزياء، كيمياء) والمعاهد التكنولوجية. والأصل الاجتماعي لهؤلاء الطلبة ليس في عمومهم مختلفاً عن نظيره للطلبة المستقطبين من طرف مختلف التيارات اليسارية اللائكية. إنهم

(1) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 13، وكل الفصل الثالث.

عموما أبناء البرجوازية الصغيرة الحضرية أو شبه الحضرية»⁽¹⁾.

إن مسألة انتشار الحركة الإسلامية في الأوساط الطلابية والمثقفة، وخاصة ظاهرة تحدر القياديين والمناضلين فيها من طلبة كليات العلوم البحتة قد جرى الاشتغال عليها كموضوع من طرف العديد من الباحثين، وقد جاءت كل البحوث تقريبا مؤيدة لهذا المعطى السوسيولوجي؛ فمن الهرماسي إلى أوليفيه روا إلى جيل كيبيل إلى دكمجيان إلى غيرهم من الباحثين يتم التأكيد دائما على دور هذه الفئة الجامعية ضمن الحركة الإسلامية. وبصرف النظر عن بعض جوانب الاختلاف التي تميز التنظيمات والحركات الإسلامية عبر مختلف أقطار البلاد العربية فإن الملاحظ هو تقاطعها في هذه النقطة؛ حيث عادة ما يتم تعبئة وتجديد إطاراتها ومناضليها من صفوف طلبة كليات العلوم من أطباء ومهندسين وفيزيائيين... إذ يكفينا كما يقول رياض الصيداوي العودة إلى نتائج انتخابات اتحادات الطلبة عبر مختلف الجامعات لتتأكد من هذه الملاحظة، فالظاهرة تشمل كل بلدان الوطن العربي تقريبا؛ حيث تكتسح قوائم الإسلاميين الكليات العلمية والتقنية في حين تواجه صعوبات في الفوز حينما يتعلق الأمر بكليات الآداب والعلوم الإنسانية⁽²⁾.

ويفسر لنا روا قدرة الحركات الإسلامية على اختراق الأوساط الجامعية والمثقفة بأزمة الأيديولوجيات العلمانية والقومية والماركسية التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية بعد نسخة 67؛ حيث تراجعت مهابة هذه الأيديولوجيات «التقدمية» تاركة مكانها لأيديولوجيات احتجاجية ورفضية جديدة تقوم على تهمين فكرة الأصول والاحتفال بالهوية⁽³⁾.

أما عن التفسيرات المقدمة حول ظاهرة تجنيد مناضلي الحركات الإسلامية من طلبة كليات العلوم-المثيرة حقا للانتباه- فإننا يمكن أن نرقب في هذا الصدد توليفة من

(1) Bruno Etienne. L'islamisme radical. (France: Hachette. 1987), pp 203-202.

(2) رياض الصيداوي، مرجع سابق، متوفر على: <http://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468.htm>

وانظر أيضا: جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 35.

(3) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 56.

الاجتهادات والآراء؛ فريتشارد دكمجيان وهو من الأوائل الذين سجلوا هذه الملاحظة يقدم ثلاثة أسباب يرى أنها تقف وراء طغيان الميل إلى الدراسات العلمية والتكنولوجية بين الطلاب الأصوليين هي: الرغبة في اللحاق بالغرب علمياً لتحديد تفوقه الصناعي والحربي؛ وطلب التمكن من تقنية العلم التي يعتقد أنها على الأقل تتطوي على نقل القيم الغربية إلى المجتمعات الإسلامية، أما السبب الثالث فيتمثل برأيه في جاذبية اليقين التي يرى أنها سمة أصيلة في العلوم الدقيقة في مقابل الطبيعة التحليلية والتخمينية المميزة للدراسة الإنسانية والعلوم الاجتماعية⁽¹⁾.

وفي الاتجاه نفسه يرى عبد اللطيف الهرماسي أن مرد هذه الظاهرة إلى طبيعة المواد المدرّسة في كل حقل معرفي وانعكاساتها في مستوى نظام التفكير لدى الشاب الجامعي، فشعب الحقوق والاقتصاد والآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية هي شعب موضوعها البحث والتفكير في العلاقات بين الأوضاع المادية-محيط جغرافي جذور تاريخية، ظروف اقتصادية، علاقات اجتماعية.. فهي بالتالي مباحث تدفع الطالب للتفكير والتساؤل، كما أنها مجال يطلع فيه على مختلف النظريات الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية وبذلك تفتح أفقه الذهني وتشده إلى الواقع وتمنحه حصانة نسبية من الانزلاق نحو التفسيرات الميتافيزيقية، بينما لا تتيح شعب العلوم البحتة شيئاً من هذا⁽²⁾.

أما محمد عابد الجابري وسمير أمين فيرجعان ذلك إلى طبيعة التعليم السائد في العالم العربي، فهو حسب أمين تعليم ذو مضمون لا يؤدي إلا إلى تكوين رصيد من العقول الجاهزة للتأثر بالأفكار غير العلمية، لأنه تعليم يفتقد لحاسة التساؤل والنقد والشك. أما الجابري فتمتد معاول نقده إلى المنظومة التعليمية العربية في كليتها بشقيها العلمي والإنساني، فالتعليم برأيه إما تعليم تقني مقطوع كلية عن أي تفكير في معنى هذه التكنولوجيا، لأنه يصنع أناساً بشكل آلي ودغمائي، أو هو تعليم يركّز على الأساطير ويبلّد الأذهان، وكلا النوعين يشتركان في أصل واحد هو غياب التساؤل النقدي، لأن سؤال ماذا؟ أو كيف؟ لم يطرح أبداً.

(1) ريتشارد هيرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 81-82.

(2) عبد اللطيف الهرماسي، مرجع سابق، ص 84.

إن العقل التكنولوجي كما يرى الجابري عقل مستعد دائما لتلقي «العقائد» بنفس السهولة التي يتلقى بها القوانين العلمية، ولذلك لا غرابة -حسب الجابري دائما- أن تكون كليات العلوم والتكنولوجيا في الجامعات العربية معقلا للحركات الإسلامية^(١). إلى جانب ذلك فإن التعليم السائد أسهم من وجهة أخرى في زيادة أعداد العاطلين عن العمل، وبالتالي أسهم في تفجير أزمة وجود ومعنى لدى هؤلاء الشباب، فالتعليم الذي كان منتظرا منه أن يحدث نقلة نوعية في حياتهم ويفتح أمامهم تطلعات وآفاق الترقى الاجتماعي، ويمنحهم قدرة على المشاركة الفعالة في السلطة والثروة كان عامل إحباط استفادت منه الحركات الإسلامية، وهكذا أصبح هؤلاء الشباب المتعلمون حملة أرقى الشهادات في أحيان كثيرة نتيجة شعورهم بمرارة تهمةهم متعاطفين أو مناضلين محتملين مع الحركة الإسلامية^(٢).

(١) رياض الصيداوي، مرجع سابق، متوفر على:

<http://www.azzaman.com/azz/articles/2002/01/01-18/a99468>

وأياضا: حيدر إبراهيم علي، «إشكالية الحركة الأصولية في الوطن العربي في ظل العولمة دراسة في فكر سمير أمين» مرجع سابق، متوفر على:

<http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613>.

(*) على الرغم من وجاهة بعض هذه التأويلات فإنها تسقط في فخ التعميم وتصور طلاب العلوم كتلة حديدية جامدة لا تنهل إلا من معين اختصاصها، ومن المعلوم أن التقييد الشخصي لا يتوقف عند حدود المعارف المكتوبة على مقاعد الدراسة، فلكل شخص مطالعته وأسلوبه في تأهيل وإعادة تأهيل منظومة أفكاره وقناعاته. ولا يخفى أن هناك نماذج عديدة من قيادي ومناضلي الحركة الإسلامية من ذوي التكوين العلمي من لهم مطالعات وقراءات متنوعة في إطار اختصاصاتهم العلمية إلى جانب انفتاحهم على فضاءات المعرفة الأخرى الفلسفية والإنسانية والشرعية الدينية، خاصة وأن المناقشات الأولى في الجامعة جمعتهم مع التيارات اليسارية بمختلف طبعاتها مما حتم على كثير منهم الانفتاح على المعارف الإنسانية والنهل منها استجابة إلى مقتضيات الصراع الفكري الذي تتصارع فيه الحجة مع الحجة. كما يمكن أن نفسر هذه التبعة والتجنيد من قبل الحركات الإسلامية لمناضليها من الكليات العلمية وضعف وانحسار درجة هذه التبعة في الكليات الأدبية والإنسانية ليس بما تمنحه اختصاصات العلوم الإنسانية من قدرة على التحليل والتخمين وبالتالي من مناعة من الوقوع تحت طائلة الفكرة الإسلامية- ففي تقديرنا أن العلوم التقنية والبحث لا تقل قدرة عن أن تمنح المندرج فيها هذه المهارة خصوصا في تلك الجامعات التي تربط بين البعد الإستمولوجي للمادة وبعدها التقني الحسابي (درجة PHD)، وإنما يمكن أن نرجع ذلك إلى موجة المد الفكري الغربي وخاصة الشيوعي منه التي سيطرت على الفضاءات الجامعية فترة الستينيات والسبعينيات وكانت كليات الآداب والعلوم الإنسانية معقلا لترديد أفكارها وأطروحاتها وقد كانت كثير من الرموز الفكرية الغربية لهذا التيار تلقي دروسها ومحاضراتها من على مدرجات الجامعات العربية، بينما كانت كليات العلوم أبعد نوعا ما عن تأثيرها، وبالتالي كانت أقرب إلى تلقي الفكرة الإسلامية من نظيرتها الإنسانية التي أشعت الفكرة الغربية الوضعية والشيوعية في أذهان طلبتها إشعاعات حرمان وبالخصوص في تلك المرحلة في موقفها من الدين والفكر الديني.

(**) هو تنظيم إسلامي مسلح وسري أسسه الفلسطيني صالح عبد الله سرية أوائل العام 1974 في مصر، وقد كان هذا التنظيم

وإذا كانت هذه بعض نقاط التقاطع والاشتراك المميزة للحركات الإسلامية الممكن تسميتها معتدلة فإن كثيرا من الاستنتاجات التي تم التوصل إليها تكاد تنطبق تقريبا -إذا ما استثنينا بعض الفوارق- على الحركات الإسلامية الراديكالية أو الجهادية التي اتخذت العنف كخيار لتحقيق أهدافها؛ ففي دراسة أنجزها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في مصر، وفي دراسة أخرى أنجزها سعد الدين إبراهيم حول تنظيم الفنية العسكرية^(*) وجماعة التكفير والهجرة^(*) تبين أن هذه التنظيمات هي من زاوية متغير السن تنظيمات شبانية تتراوح أعمار أعضائها بين 18 و37 سنة بالنسبة للتنظيم الأول، وبين 17-26 سنة بالنسبة للثاني بمتوسط عمر قدره 22 سنة، بينما تزيد أعمار كوادر وقيادات الجماعتين بمقدار 14 إلى 16 عاما على متوسط أعمار أعضائها. أما أصولهم الاجتماعية فغالبيتهم كما بين سعد الدين إبراهيم يتحدرون من أصول ريفية أو من المدن الصغيرة في الأقاليم، وبعد فترة قصيرة من نزوحهم إلى المدن الكبرى واستقرارهم في المناطق المحرومة من هذه المدن تم تعبئتهم وتجنيدهم ضمن هذه التنظيمات. كما بينت هذه الدراسات أن أغلبية أعضاء هذين التنظيمين ينتمون إلى الطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا، فمن 34 فردا أجريت حولهم الدراسة تبين أن 21 منهم آبائهم من صغار مستخدمي الحكومة و 40 منهم آبائهم من صغار التجار و 30 من صغار الفلاحين و 20 من أبناء العمال. من حيث المستويات

ماترا ببعض أفكار سيد قطب كفكرة الحاكمية، وتبنى فكرة تكفير المجتمع، كان هدفه الانقلاب والاستيلاء المباشر على السلطة المصرية وإعلان الدولة الإسلامية، ولتجسيد هذا الهدف بدأ سرية في تشكيل التنظيم من مجموعة من الأفراد توزعوا عبر مناطق عدة من محافظات مصر، ومن بين أعضاء هذه المجموعة طلبة في كلية الفنية العسكرية. تم التركيز على هذه الكلية لتكون نقطة الانطلاق في الانقلاب بعد إعداد خطة للاستيلاء عليها وعلى ما تحتويه من عتاد حربي ثم مباشرة عمليات أخرى كاغتيال الرئيس وإعلان قيام الدولة الإسلامية، لكن صمود بعض حراس الكلية عشية محاولة الاستيلاء عليها أحبط العملية وتم القبض على سرية وكل أعضاء هذا التنظيم المسلح. انظر لمزيد تفصيل: عبدالمعظم رمضان، مرجع سابق، ص 95-104.

(*) تنظيم مصري راديكالي أسسه شكري مصطفى، ويطلق على التنظيم أيضا «جماعة المسلمين»، تقوم فلسفته الانقلابية على فكرة الحاكمية والتكفير لكن غير تلك التي قام عليها تنظيم صالح سرية؛ فهو يتصور أن تحقيق مشروع الدولة الإسلامية يبدأ قبل الاستيلاء على السلطة بتكوين نواة لجماعة المسلمين والتميز عن المجتمع -الذي عد في تصوره كافرا- وهجرته استعدادا للتمكن ثم العودة من جديد -بعد التقوي- لمقاتلته وإسقاط نظامه والاستيلاء على السلطة، وقد أسس التنظيم أيديولوجيته على قراءة حرفية للتجربة النبوية في هجرة النبي إلى المدينة (مرحلة الاستضعاف) وعودته ظافرا بعد ذلك (مرحلة التمكين). أخطر فكرة في أيديولوجيا هذا التنظيم هي اعتقاده بأنه يشكل جماعة المسلمين وليس جماعة من المسلمين، فصفة الإسلام في تصوره لا تنطبق إلا على من ينضوي في إطاره، أما الباقي فهم كفار يجوز فيهم ما يجوز مع كل كافر. تم القضاء على هذا التنظيم بعد حادثة تصفيته لوزير الأوقاف السابق الشيخ الذمبي سنة 1977. لمزيد من الاطلاع انظر: على الأصول الفكرية والتاريخية للتنظيم، عبدالمعظم رمضان، مرجع سابق، ص 57-61، و ص 105-116.

التعليمية والمهنية أثبتت الدراسة أن مستوى غالبية المبحوثين أعلى من مستوى آبائهم⁽¹⁾.

ومن المهم ونحن بصدد الحديث عن اجتماعيات الحركة الإسلامية التنبيه إلى بعض الاستثناءات التي يتم رصدها منذ مدة في هذا الصدد؛ حيث أن النمطية التي كان يعتقد أنها تنتظم الحركات الإسلامية تلك التي صرّح بها روا في ما نقلناه عنه آنفاً قد طالتها بعض التبدّل نتيجة التحولات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التي يخبرها العالم العربي والإسلامي المعاصر؛ إذ إن هناك بعض النماذج الحركية الإسلامية الجديدة من تخرج عن بعض تلك التعميمات السابقة.

إن المؤرخ محمد حربي في قراءته للتجربة الإنقاذية مثلاً يرى أن التركيبة الاجتماعية لتنظيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية يكشف لنا في أكثر من مجال مدى انفراس الإسلاميين في كافة طبقات الشعب⁽²⁾، فالحركة الإسلامية بهذا الشكل لم تعد تعكس شرائح أو طبقات اجتماعية محددة مثلما نظّرت له بعض الدراسات السابقة، بل تحولت كما في حالة جبهة الإنقاذ إلى حالة شعبية عامة تشتمل على فئات وطبقات اجتماعية مختلفة ومتنوعة. وهي الملاحظة نفسها أبدّاها قبل ذلك فرانسوا بورغا في دراسته حول الإسلام السياسي في شمال إفريقيا؛ حيث أكد على أن العصر الذي كان ينظر فيه إلى الانفراس الاجتماعي للإسلام السياسي على أنه مقصور على بعض الجماعات الصغيرة والهامشية والمستثناة من العملية التنموية قد انتهى. وهذه الملاحظة جعلته يفترض أن ظاهرة الإسلام السياسي نتيجة ديناميكيّتها الظاهرية تميل إلى عدم الانحصار في وسط اجتماعي بعينه، كما تميل إلى التأكيد على جزئية التقديرات الشائعة في مجال ما نسميه اجتماعيات الظاهرة⁽³⁾، بما يجعلنا نؤكد على ضرورة أن يتكثف البحث العلمي في هذا المستوى للوصول إلى تنظير علمي يعكس حقيقة وأبعاد الظاهرة مثلما هي موجودة ومتحققة في الواقع العياني الحاضر.

كما نشير هنا أيضاً بناء على الملاحظة التي أبدّاها حربي وبورغا أن لحظة تشكّل

(1) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص 226-230، وقد اعتمدنا على هذا المرجع لأننا لم نستطع الحصول على دراسة سعد الدين ابراهيم.

(2) رياض الصيداوي، المرجع السابق.

(3) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 364 وص 119.

الظاهرة تحكمها قوانين وضوابط ومنطق خاص ينسجم مع طبيعة الظاهرة في مراحل تشكلها الأولى، بينما قد تتفقت الظاهرة في سيرورتها نحو النضج والاكتمال عن بعض هذه القواعد تبعاً لتغير الظروف وتكيف الأفكار واكتمال التجربة بالخبرة ليحكمها منطق خاص وسنن خاصة تعكس تلك اللحظة أو المرحلة من عمر الظاهرة، فهناك ظواهر اجتماعية تمر بمراحل متعاقبة حتى تصل إلى طور الاكتمال والنضج. ومما هو ملاحظ في هذا الصدد أن الحركات قد تبدأ في شكل جماعات صغيرة سرية تقودها شخصية كارزمية ثم تكبر شيئاً فشيئاً وتستقر تنظيمياً ثم يبدأ التحول على مستوى القيادة والقاعدة؛ حيث يحل محل القيادة الكارزمية قيادة إدارية، وتتحوّل القوة الآسرة التي كانت تجتذب الأفراد إلى نظام من الرتبة والروتين، وتكتسب الحركة خصائص المنظمة، وهذا التحول يستلزم كما يقول دكمجيان تخفيفاً (Dilution) في المبادئ وتعديلاً لها⁽¹⁾.

الحركة الإسلامية الأشكال والأنواع

يعد التنوع والتعدد الحركي والتنظيمي والفكري قاعدة عامة وثابتة تحكم الظاهرة الإسلامية؛ إذ لم يمنع المشترك والمتشابه في القيم والمعتقدات والمرجعية، والتوحد على مستوى الأهداف (استعادة مرجعية الإسلام لتنظيم شؤون الحياة) التعدد في الوسائل والطرق والمناهج، أو بمعنى آخر أن وحدة الهدف لم تمنع التشعب والاختلاف في الطريق المنتهجة.

إن لهذا التعدد أسبابه التاريخية والاجتماعية، وبحثنا للظاهرة في بعديها الآني والتاريخي يمكن أن يقودنا إلى فهم بعض أسباب هذا التنوع في الإطار الإسلامي. لقد كان منطلق الحركة الإسلامية (في بعض جوانبه) هو الجواب على تحديات واجهت العالم الإسلامي وهددته في كيانه ووجوده منذ مدة تقترب من الثلاثة قرون، من بينها تحدي التخلف الذي أحنى عليه منذ عصر ما بعد الموحدين؛ وتحدي الغزوة الاستعمارية الحديثة التي نبهت العقل المسلم فانطلق يتساءل عن ماهية وطبيعة ما يعاني منه المسلمون؟ وكيف استطاعوا أن يبنوا حضارة عالمية في قرون سابقة بينما أصبحوا اليوم ضحايا للتخلف

(1) ريتشارد هيرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 105.

والاستعمار؟، لماذا نحن متخلفون؟ لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ أسئلة كبرى طرحتها النخب الإسلامية منذ تلك الفترة إلى اليوم وكانت حصيلة الإجابة عليها تيارات فكرية وحركات تجديدية.

هذه الأسئلة وما قدّم حولها من إجابات تفسّر لنا العديد من الاختلافات الفكرية والحركية الموروثة في الحقل الإسلامي إلى اليوم، على أن مسح ما كتب في هذا الصدد يكشف لنا عن جوابين أساسيين حول هذا التحدي تبلورا في شكل حركتين تجديديتين الأولى منهما هي حركة التجديد الفقهي والفكري التي بدأت بالدعوة الوهابية في القرن الثامن عشر وشاركتها في ذلك حركات أخرى شبيهة تزاملت معها أو أعقبتها كالسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والدهلوية في الهند، وهي حركات نشأت في تخوم الدولة العثمانية، أما الثانية فهي حركة الإصلاح المؤسسي وتركزت في مركز الدولة العثمانية كإصلاحات السلطان محمود الثاني في الأسيطانا، وإصلاحات محمد علي باشا في مصر.

لكن هذه الحركات-التي نشأت كاستجابة لمقتضيات تلك المرحلة، كإصلاح العقيدة والذب عن الدين، ومواجهة الغازي الأوروبي بالنسبة للأولى، وإصلاح مؤسسات الدولة كالجيش والإدارة والاقتصاد وعصرنتها وتحديثها بالنسبة للثانية-حققت بعض النجاحات الجزئية دون أن يكتب لها النجاح الكلي، لتُستأنف موجة تجديدية ثانية جاءت هي الأخرى كاستجابة لنوازل فرضتها المرحلة الجديدة؛ حيث لم تعد الأمة تواجه خطر الاحتلال فحسب لأنه أصبح حقيقة واقعة، بل انضافت إليه قضايا وتحديات جديدة كموجات التبشير، ووفود أفكار وفلسفات مادية ولادينية وانغراسها في الداخل الإسلامي، وانتشار نزعة التغريب في وسائل العيش والأساليب والعلاقات الاجتماعية. وهي القضايا التي انقسمت النخب الإسلامية إزاءها إلى تيارين: الأول، يمثل مثله مثقفون ليبراليون وعلمانيون تأثروا بالتجربة الأوروبية والحدثة الغربية وتماثلوا معها، ودعوا إلى القطيعة شبه الكاملة مع الموروث الإسلامي، وتمثّل التجربة الأوروبية وتطبيقها على الواقع الإسلامي، وعرف هذا التيار بتيار الحدثة أو تيار العلمانية أو توجه التقليد والاتباع، والثاني مثله علماء وقادة ومفكرون إسلاميون وعرف بتيار التجديد والإصلاح وكان أكثر ارتباطا بالموروث الثقافي والديني الإسلامي، ومن هذين الرافدين الكبيرين تطورت آراء واتجاهات وحركات وجماعات لكل

منها تحليلها وتصورها لسبل الانتهاض والتقدم⁽¹⁾.

لذلك تعد قراءة هذه الفترة في-رأينا-ضرورية ومفصلية لأن التنوع الفكري والتنظيمي والحركي الموجود في الساحة الإسلامية اليوم يجد بعض تفسيره في تلك اللحظة التاريخية من عمر حركة الانتهاض الإسلامي، فقد كان الزخم الذي خلفته من الحركات والتيارات الفكرية ضخماً وثرياً. ورغم أن بعضاً من هذه التيارات الفكرية والتنظيمات الحركية قد توارت إلى مقبرة التاريخ فلم يعد لها وجود لأنها كانت استجابة مخصوصة لمقتضيات تلك المرحلة، فإن بعضها الآخر لا يزال له حضوره الفاعل في الساحة الإسلامية إلى اليوم مع بعض التعديل والتحوير والتطوير-في الشكل والمضمون-الذي فرضته مقتضيات الواقع المعاصر.

لقد حاولت بعض الجهود القيام بعمل تصنيفي (Typologie) لما تراكم من فكر هذه التيارات ووصف ما انبثق عنها من جماعات وتنظيمات وحركات رغم الصعوبة التي تكتنف جهداً من هذا القبيل، وهي صعوبة أقر بها غير واحد من الباحثين ممن تصدوا لذلك؛ فمنير شفيق يرى أن تصنيف الفكر الإسلامي إلى اتجاهات أمر تكتنفه صعوبة بالغة لما «بين العلماء والمفكرين من فروق وتمايز؛ ذلك أن لكل عالم ومفكر واتجاه وحركة وثورة سمات خاصة تجعل من الصعب وضعه مع آخرين ضمن اتجاه واحد، ومن هنا كان كل تصنيف (يهدف) إلى وضع مجموعة من العلماء والمفكرين والحركات ضمن مدرسة واحدة أو اتجاه واحد مثاراً لخلاف، وغير مأمون في دقته...»⁽²⁾، والملاحظة نفسها أبداهَا عبدالمجيد النجار في العديد من دراساته حول الشهود الحضاري للأمة الإسلامية؛ إذ يرى أن النهضة الإسلامية كانت مناطاً لاجتهادات ومشاريع وآراء كثيرة امتدت على متصل زمني يقترب من الثلاثة قرون، وهي فترة ظهرت فيها محاولات عديدة تنوعت بين الحركات الجماعية المنظمة، والتيارات الفكرية الموسعة التي لا يضبطها تنظيم، مع ما استتبع هذا

(1) أنظر: طارق البشري، «الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، في: توفيق الشاوي «آخرون»، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 149-175، وأيضاً: وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي، أزمته وأزماته»، مرجع سابق، ص 84-87. وأيضاً: طارق البشري، «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني»، بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، (شتاء 1991)، ص 7-78.

(2) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، مرجع سابق، ص 27.

الاختلاف في الشكل من اختلاف في المحتوى الذي طرح أساسا للنهضة، وكذا الاختلاف في الأسلوب الذي اتبع في تنفيذ هذا المحتوى، وهذا ما يطرح صعوبة أساسية في عملية تصنيف وعرض هذه المشاريع، كما تنحلّ هذه الصعوبات الأساسية إلى صعوبات جزئية تَمَّتُ كلها بصلة إلى مسألة العرض والتصنيف^(١).

إن العمل التصنيفي جهد تحكمه جملة من الضوابط، كما أنه مناط لاجتهاد شخصي يمكن أن يتعدد تبعا لتعدد الباحثين، وتبعا للأهداف التي يصبون إلى تحقيقها من ورائه، وبالتالي تبعا للمعايير والمؤشرات التي يتخذونها أساسا للتصنيف. لذلك فتحن واجدون تنوعا شديدا في هذا الصدد؛ فمن الباحثين من يبنى تصنيفه على المعطى الزمني فتقسم التنظيمات الحركية والتيارات الفكرية على أساس مبدأ ظهورها الزمني، ومن الباحثين من يبنى تصنيفه على المعطى المكاني فتتصنف هذه الأخيرة على أساس توزيعها الجغرافي، ومن الباحثين من يصنفها تبعا لمعيار انتمائها المذهبي، ومنهم من يصنفها تبعا لمعيار الوجهة المشتركة (الفكرة المشتركة) التي تحكم مجموعة من الحركات أو التيارات دون النظر إلى معطى الزمان أو المكان أو الانتماء المذهبي...، وهكذا يكشف لنا العمل المسحي عن العديد من التنوعات التصنيفية لكل واحد منها مناقبه ومثالبه.

ومن جهتنا سنحاول في هذا الصدد عرض مجموعة من الإسهامات التصنيفية التي قدمها بعض الباحثين العرب وبعض الباحثين الغربيين، مع ملاحظة أن هذه التصنيفات قد تتوسع لتشمل كل ما أنتجه زخم الفعل النهضوي منذ حركة محمد بن عبد الوهاب النجدي (1703-1791) إلى الحركات الإسلامية المعاصرة، بينما قد تضيق تصنيفات أخرى لتستوعب الحركات الإسلامية المعاصرة-أو ما يصطلح عليه الخطاب الغربي بحركات الإسلام السياسي- دون غيرها، وقد اصطلحنا على المسلك التصنيفي الأول بالتصنيفات الكبرى لما فيه من الإحاطة والتوسع في تتبع الجهد النهضوي تيارات فكرية وتنظيمات حركية، وعلى المسلك الثاني بالتصنيفات الصغرى لما فيه من الاقتصار والتركيز على ما

(١) انظر: عبد المجيد النجار، «النهضة الإسلامية المواقف والعوامل»، في: ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية، مرجع سابق، ص 435. وأيضا: الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، وخاصة الجزء الثالث مشاريع الشهاد الحضاري، مرجع سابق.

يعد ألصق بواقفنا المعاصر؛ من حيث صرف الاهتمام إلى الجماعات والحركات والتنظيمات الإسلامية.

1.4 - تصنيفات كبرى: وهذا النوع من التصنيف يتوخى عرض جهود حركة النهضة الإسلامية حركات وتيارات في إطار كلي؛ حيث يتتبعها منشأ وظروفا ومسارا ومصيرا، ويتناولها من حيث هي جهود فردية قادها علماء ومفكرون ومن حيث هي جهد جماعي تحول إلى عمل جماعي منظم. وفي تصورنا أن هذا المسلك في التصنيف هو الإطار الطبيعي والضروري الذي يمكن أن تقارب من خلاله الحركات والتنظيمات، فرغم عوامل الانفصال والتمايز التي تفصل الحركات الإسلامية المعاصرة-وهي مجال بحثنا- عن الحركات والتيارات الفكرية التي تولدت منذ عصر النهضة؛ أي بدء من حركة محمد بن عبد الوهاب إذا اعتبرناها نقطة انطلاق للجهد النهضوي الإسلامي، فإن هناك العديد من عوامل الاتصال والتقارب التي تتيح لنا فهما أوسع وأعمق لمجمل الجهد الإسلامي.

إن الجماعات الإسلامية التي برزت في مصر على عهد السادات مثلا كجماعات الجهاد والتكفير والهجرة... لا يمكن-في رأينا- أن تفهم بشكل معمق إذا اقتصر في دراستها على المرحلة التي تولدت فيها (فترة السبعينيات)، بل ينبغي أن ندرك المحور الناظم الذي يجمعها بالحركة الأم وهي حركة الإخوان المسلمين فقد تطورت عنها وخرجت من رحمها رغم ما تناقضها فيه من الأفكار. والشيء نفسه يمكن أن نقوله على حركة الإخوان؛ إذ لا يخفى ما كان لأفكار مدرسة المنار من تأثير-وخاصة من خلال شخص رشيد رضا- في فكر حسن البنا مؤسس هذه الحركة، كما لا يخفى أيضا أثر الحركة السلفية الوهابية التي قادها ابن عبد الوهاب في الحركة السلفية النهضوية الإصلاحية التي أسسها محمد عبده (1849-1905) مع جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وقادها من بعدهما رشيد رضا، فقد كانت السلفية النهضوية كما يقول الجابري امتدادا للوهابية على صعيد محاربة البدع المتمثلة في الطرقية وفكرها ومسلكياتها بوصفها انحرافا عن إسلام السلف الصالح⁽¹⁾.

(1) محمد عابد الجابري، «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية... إلى الجهادية»، مرجع سابق، متوفر على الموقع:

<http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=400>

1.1.4 - تصنيف عبد المجيد النجار⁽¹⁾: يعد هذا التصنيف أنموذجا للعمل

المسحي العميق؛ وقد تتبع فيه الباحث حركة النهضة الإسلامية لا بوصفها حركات بعينها، أو بوصفها أفكارا ورؤى إصلاحية مجردة، وإنما بوصفها «مشاريع للتحضر Projects of civilizational renaissance»، أو مشاريع للإصلاح والنهوض والبناء الحضاري، لكل مشروع منها ميزاته وأعلامه وأفكاره، على أن المشروع يحمل هنا معنى الرؤية المبيّنة لطرق النهضة متسعة لجملة من الأفكار.

ونظرا لأن حركة النهضة قد مرت عليها فترة طويلة-مثملا تقدم- فإن مراجعة تاريخها ومراحلها وما حفلت به من رؤى إصلاحية وحركات وأعلام يمكن-مثملا يؤكد النجار- تصنيفه إلى جملة من المشاريع النهضة يطرح كل واحد منها رؤيته الخاصة في كيفية إنهاء المسلمين ودفعهم في طريق التحضر ما بين هذه الرؤى من عناصر الإشتراك، ولكن أيضا من أوجه الخصوصية والتميز، وبذلك تتمايز هذه المشروعات -بحسب النجار- إلى أربعة هي:

- المشروع السلفي: مثله مجموعة من الحركات الإصلاحية أبرزها الحركة

الوهابية والسنوسية والمهدية، وقد برزت هذه الحركات كرد فعل دفاعي على جملة من الأخطار التي عرفتها الأمة الإسلامية في القرن الثامن عشر، لعل أبرزها الانحراف العقدي الذي أصاب المسلمين في تصورهم لمبدأ الوحدةانية؛ حيث تسربت إلى تصوراتهم المفاهيم الشريكية، وانحرف فهمهم لكثير من الكليات العقدية كمقيدة التوكل والقضاء والقدر، وداخلت ممارساتهم السلوكية طقوس وبدع وخرافات انحرفت عن إسلام السلف الصالح، بما أفضى إلى السقوط في الجمود والتخلف وقاد إلى عطالة كلية. أما على المستوى السياسي فقد انحسر مجال تأثير الدولة العثمانية كرمز لوحدة المسلمين، وفقدت هيبتها داخليا وخارجيا وزاد استبداد طبقتها السياسية في المناطق التي بقيت تحت سلطتها. هذه الأوضاع قادت في الأخير إلى تهديد وجود الأمة؛ حيث أصبحت البعثات الدبلوماسية والشركات الاستثمارية تتوغل في البلاد الإسلامية وتسيطر على مقدراتها حتى انغلقت دائرة السيطرة بوقوع العديد منها تحت طائلة الاحتلال المباشر. كانت هذه المتغيرات -حسب النجار- سببا في انبثاق رد

(1) أنظر: عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق.

فعل مقاوم تمثل في تلك الحركات الإصلاحية الثلاث التي نهضت بواجب العودة إلى التدين الصحيح تصورا وسلوكا مثلما كان عليه الحال عند السلف الصالح، وقد سعت في تحقيق ذلك إلى التوسل ليس بالكتابة والتأليف، وإنما بتأسيس حركات جماعية شاملة تسلك مسلك الإصلاح الشامل للفكر والسلوك مستعينة في ذلك بأنواع السلطان المختلفة. واستطاعت هذه الحركات أن تحقق لحد ما بعض التغيير، غير أن جسامه ظروف تلك المرحلة ووطأة تحدياتها لم تتح لها أن تصل إلى المأمول.

لكن الشيء البارز هو أن الفكرة السلفية رغم انتهاء هذه الحركات كحامل تاريخي لها لا يزال لها حضورها الفاعل إلى اليوم وبالخصوص في طبعها الوهابية، بل إنها استطاعت أن تصل إلى السلطة عندما تحالف شيوخ الوهابية مع آل سعود وأسسوا الدولة السعودية الحديثة، ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الفاعل للمملكة العربية السعودية في إعادة نشر الفكر السلفي عبر مختلف البلاد الإسلامية بدعمها المادي والمعنوي غير المنقطع^(١). كما أن الحضور الفاعل للسلفية بطبعاتها العلمية والحركية والجهادية واضح على نطاق عالمي فقد وصل هذا الفكر إلى السلطة في أفغانستان وأسس دولة طالبان، كما يشكل هذا الفكر خلفية أيديولوجية لشبكة القاعدة الراديكالية التي يقودها ابن لادن، وحضوره الجماعي والمنظم في العديد من البلاد العربية والإسلامية أصبح أكثر من ملاحظ، بل إن بعض الباحثين الغربيين يتحدثون عن السلفية كأصولية جديدة تستحوذ على المجال الإسلامي على حساب الحركات الإسلامية الكلاسيكية (كالإخوان مثلا)^(٢).

- المشروع التحرري: إذا كان المشروع السلفي مضمونا ومنهجيا قد وُضع بمعزل عن الحضارة الغربية في مبادئها النظرية وفي تطبيقاتها العملية، وبالتالي انطبع بطابع سلفي تقليدي خالص، فإن متغيرات منتصف القرن التاسع عشر مكنت من الاحتكاك

(١) أنظر جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، وخاصة مبحث: انتصار الإسلام البترولي وانتشار الوهابية، ص 101-93.

(٢) للتوسع أكثر انظر: أوليفيه روا، عولة الإسلام، ترجمة لارا مطوف، ط ١ (بيروت: دار الساقي، 2003)، وخاصة الفصل السادس: وحول أبعاد ومحتوى الفكرة السلفية، انظر الدراسة القيمة للباحث المغربي، عبد الحكيم أبو اللوز، «الحركات السلفية في المغرب 1971-2004»، (رسالة دكتوراة، جامعة الحسن الثاني - كلية الحقوق - الدار البيضاء، المغرب الأقصى).

المباشر بالحضارة الغربية عبر طرق كثيرة كالسفر والاستطلاع ثم عبر الغزو الاستعماري بعد ذلك؛ وهذا الاحتكاك مكّن العديد من النخبات الإسلامية من الوقوف على منجزات هذه الحضارة الفكرية والمادية. وكان ذلك مجالا للمقارنة بين أسباب تخلفنا وأسباب تقدمهم، فانتهى العديد منهم إلى أن السبب الأصلي في تخلف المسلمين هو ما فشا فيهم من استبداد في الفكر والإرادة والسياسة والمجتمع ومن فرقة سياسية وفكرية ومذهبية، ولذلك فإن الطريق إلى النهضة لا يكون إلا بوحدة الأمة وحدة سياسية وفكرية على أساس من الحرية: في السياسة من الاستبداد الداخلي والخارجي، وفي الفكر: من الجمود بالتأسيس من جديد للفعل الاجتهادي. ومن أهم من مثل هذا التوجه مركّزا على أهمية الوحدة السياسية القائمة على التحرر السياسي السيد جمال الدين الأفغاني في مشروعه حول «الجامعة الإسلامية»، كما تعتبر جهود محمد عبده والكواكبي وابن باديس -في بعض جوانبها- مندرجة ضمن هذا المشروع. وتوشك بعض الحركات الإسلامية المعاصرة كما يقول النجار «أن تجعل هذا الهم أول مشاغلها في الدعوة سواء على المستوى التربوي الخاص، أو على مستوى الخطاب العام»⁽¹⁾.

- مشروع الإحياء الإيماني الشامل: شهد هذا المشروع ولادته في مناخ من الخيبة نتيجة ما آلت إليه المشاريع السابقة من الفشل في تحقيق أهداف كانت مسوّغ وجودها، فالابتعاد عن الدين انحرافا في التصور والسلوك بلغ مداه، والوحدة السياسية التي حلم بها الأفغاني آلت إلى مزيد من التشتت. ووجد الفكر الغربي ونظرياته في السياسة والاجتماع والفلسفة طريقه إلى العقل والوجدان عبر ما انتشر في البلاد الإسلامية من مدارس غربية حديثة ومن جامعات (كالجامعة الأمريكية في بيروت) يتلقى فيها الشباب المسلم مناهج التغريب، وهكذا آل التفتح على الغرب الذي أراده دعاة الإصلاح في القرن الماضي (أواسط القرن التاسع عشر) تفتحا للارتفاع إلى غزو عريض يعصف بمقومات الأمة ووجودها. وإزاء هذا الوضع طرحت نخبة من المفكرين والمصلحين رؤية جديدة ومشروعا للإصلاح مستقيدا من ثغرات المشاريع السابقة وهو مشروع يهدف إلى إعادة بناء المسلم بناء شاملا وإحيائه إحياء إيمانيا جديدا ضمن إطار من العمل الجماعي المنظم.

(1) عبد المجيد النجار، «النهضة الإسلامية المواقف والعوامل»، مرجع سابق، ص 437.

وبمعنى آخر فإن هذا التوجه يجعل المنطلق إلى النهضة تعبئة النفوس بالإيمان. ويقر النجار في تحليله أن هذا البعد لم يكن غائباً في المشاريع السابقة «إلا أن هذا المفهوم التعبوي الإيماني الشامل انفرد به هذا التوجه من حيث جعله المنطلق الأصلي المبدئي للنهضة»⁽¹⁾. وتعد حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا، وحركة الجماعة الإسلامية التي أسسها أبو الأعلى المودودي (والمعتبرتان مرجعاً لمختلف الجماعات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة) إلى جانب الحركة الإسلامية الشيعية مثلما نظّر لها آية الله الخميني وآية الله محمد باقر الصدر أهم من جسد هذا المشروع عملياً.

- مشروع التصحيح والإصلاح الفكري: وهو توجه لم يتح له ما أتيح للتوجهات السابقة لأنه لا يزال في طور التكون والتبلور، وهو مشروع يقوم على فكرة أساسية مفادها أن أزمة المسلمين المركزية هي أزمة في الفكر، وبالتالي فإن علاجها مرهون بإصلاح منهجية التفكير وإعادة تشكيل العقل المسلم. بمعنى آخر أن الانتهاض الحضاري لا يمكن أن يتم من دون حركة تصحيح منهجي للفكر الإسلامي. وللإشارة فإن التركيز على الإصلاح الفكري لم يظهر في شكل توجه عام إلا في فترة متأخرة رغم أن بذوره الأولى تعود إلى محمد إقبال ثم تعمقت أكثر من خلال كتابات مالك بن نبي، واحتضنها في شكل عمل جماعي أكاديمي المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽²⁾.

إن هذا التصنيف الكلي يتيح لنا في حالة التعامل التحليلي والنقدي مع التنظيمات والجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة ردها -بفرض فهم أيديولوجيتها ونظرياتها في العمل والحركة- إلى واحد من هذه المشاريع؛ إذ لا تعدو أن تكون هذه الحركات -في رأينا- عاكسة للأفكار الكبرى المتضمنة في هذه المشاريع؛ فهي الإطار الفكري العام الذي يمكن أن تقارب ضمنه.

2.1.4 - تصنيفات أخرى: إلى جانب تصنيف النجار -وهو أكثر ما وقفنا عليه من التصنيفات شمولاً وعمقاً- نجد بعض المحاولات الأخرى التي كان العمل التصنيفي إما

(1) المرجع نفسه، ص 439.

(2) المرجع نفسه، ص 440.

غرضاً أساسياً لها، أو كان غرضاً ثانوياً اسلزمته بعض مقتضيات التحليل؛ فغازي توبة في كتابه الفكر الإسلامي المعاصر⁽¹⁾ حاول دراسة أهم التيارات الفكرية التي راجت في النطاق الإسلامي في تاريخنا المعاصر متبعاً لذلك بعمل نقدي لأهم تحليلاتها وتصوراتها حول بعض قضايا الأمة الإسلامية. وقد صنف هذه التيارات في مدارس كبرى ثلاث مثل لكل واحدة منها باثنين من رجال الفكر والإصلاح هي: المدرسة التاريخية وعرض فيها لكتابات طه حسين والعقاد، والمدرسة الإصلاحية خص فيها الحديث عن فكر الشيخ محمد عبده ومالك بن نبي كيمثلين لهذه المدرسة بالعرض والنقد. ومثلما عرّض بفكر العقاد وحسين اتهم فكر عبده بأنه فكر ترميمي يسعى إلى ترميم الواقع الإسلامي بدل تغييره، واتهم فكر ابن نبي بأنه فكر تبريري يسعى لتبرير الواقع. أما المدرسة الفكرية الثالثة فهي المدرسة التربوية التي يحتفل بها كثيراً وبالخصوص كما تجسدت في فكر وجهود حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين. ويرى توبة في مقدمة كتابه أنه بتمثيله لكل مدرسة من هذه المدارس بأنموذجين من الكتاب لا يعني أنها مقتصرة عليهما بل يرى أنه يمكن مد كل مدرسة لتشمل كتاباً آخرين وتراثاً آخر من خلال الظواهر المشتركة بين النماذج المدروسة. أما منير شفيق في دراسته المسحية⁽²⁾ فيقسم الفكر الإسلامي إلى اتجاهين أساسيين، الأول هو اتجاه الفكر الإسلامي الذي ارتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً ونظاماً وشريعة واعتمد على الأصول الإسلامية أساساً لمعالجة مختلف جوانب الحياة، وكان موقفه من الحضارة الغربية حازماً؛ إذ رفض الخلط والتوفيق بينها وبين الإسلام. والاتجاه الثاني هو اتجاه الفكر الإسلامي ذو الجذور الأصولية ولكنه حاول التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية للحضارة الغربية. أما الشيء المهم في جهد شفيق فهو تقسيمه للفكر الإسلامي المعاصر إلى مراحل؛ بحيث يتيح هذا التقسيم -لدارسين- التعرف إلى التطور الذي حصل في نطاق الفكر الإسلامي والظروف والمتغيرات التي جعلت هذا الفكر يتفاعل مع هكذا قضايا ومستجدات شغلته عبر كل واحدة من هذه المراحل، ثم كيف تحول هذا الفكر ليأخذ طريقه إلى التجسيد العملي في شكل حركات إصلاحية وتغييرية.

(1) انظر: غازي توبة، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقييم، ط 2 (بيروت: دار القلم، 1977).

(2) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، مرجع سابق.

2.4 - تصنيفات صغرى: وفي هذا النوع من التصنيفات يتم التركيز والاقتصاد - كما ذكرنا سابقا - على الجماعات والحركات بالنظر إليها ككيانات تنظيمية؛ حيث تصنف إلى أنواع وأشكال بحسب ما يعتمد عليه كل باحث من معايير.

ويشدد كثير من الباحثين، بل حتى بعض القياديين في الحركة الإسلامية - في هذا الصدد - على التنوع الكبير المسجل على الظاهرة؛ فهي كما يقول الجورشي «ليست متجانسة كما يتوهم الكثيرون فيسقطون في التعميم المخل، إنها كيانات تنظيمية تختلف في برامجها ومناهجها ووسائلها وارتباطاتها ومراجعها العقائدية والفكرية كما تتباين في الحجم والأهمية من قطر إلى آخر»⁽¹⁾. ويؤكد عبداللطيف الهرماسي على خاصية الاختلاف والتنوع هذه بأنها ظاهرة تطبع الحركات الإسلامية، فيغض النظر عن ما يجمعها من عناصر الالتقاء والتماثل فإن أشياء كثيرة تفرق بينها؛ كاتقسامها حول أسلوب التعامل مع الشريعة إلى حركات نصوصية تكتفي بالفهم الحرفي للنص الديني، وحركات تتعامل معه تعاملا مرنا أو تعاملا مقاصديا، وكاختلافها حول الخيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية⁽²⁾.

الملاحظة نفسها يلح عليها بعض الباحثين الغربيين رغم ما يسود في الأدبيات الغربية من قولبة وتسميط لا يرى في الحركة الإسلامية إلا وجها واحدا هو وجه الأصولية والتطرف، وقد اعترف بذلك فرانسوا بورغا عندما تحدث عن الجيل الجديد من قراءات الإسلام السياسي الذي بدأ يعترف بتنوع تضاريس الظاهرة وقابليتها لاتخاذ أشكال عديدة، إن «مسمى الإسلام السياسي (مثلما يرى) إنما يغطي اليوم مشاريع متباينة جدا تبدأ من النزعة الشرعية الأكثر وضوحا وتمتد إلى الإطاحة بالسلطات القائمة»⁽³⁾. أما غراهام فولر فيرى أن البيت الحركي الإسلامي يتراوح ما بين دعاة ديمقراطيين للتحديث، ومناضلين

(1) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغيرات الجذرية»، في: توفيق الشاوي «آخرون»، مرجع سابق، ص 120.

(2) عبداللطيف الهرماسي، «الحركات الإسلامية في المغرب العربي، عناصر أولية لتحليل مقارن»، في مجدي حماد «آخرون»، الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص 298.

(3) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 364.

متطرفين يدعون إلى العنف، وحتى رجعيين عاطلين عن رؤية متماسكة عن المستقبل⁽¹⁾. هذه الملاحظات وغيرها تتحول لدى البعض إلى مؤشرات للتصنيف والتمييز بين الحركات الإسلامية، فمن النصين الأخيرين مثلا يمكن أن نتحدث عن مؤشر أسلوب العمل الذي بموجبه تتصنف الحركات الإسلامية إلى حركات معتدلة وحركات راديكالية، أما النص الثاني فيمكن أن نتحدث بموجبه عن مؤشر منطق فهم وتأويل النص الديني.

بالإضافة إلى ذلك هناك مؤشرات عديدة أخرى يمكن أن تتصنف على أساسها الحركات الإسلامية؛ فقد تكون حركات إصلاحية أو إحيائية، سرية أو شبه رسمية، متفتحة أو منغلقة، عنفية أو سلمية، جماهيرية أو نخبوية، قطرية أو عالمية، شيعية أو سنية... وفيما يأتي بعض هذه التصنيفات:

1.2.4 - **التصنيف على أساس مؤشر الفعالية** : وهو تصنيف قدمه الباحث الفرنسي Bruno Etienne في دراسته حول الإسلاموية الراديكالية؛ ففي قائمة تضم العديد من الحركات الإسلامية كانت مجالا لدراسته يقترح أنه بدلا من إعطاء جرد شامل يمكن وضعه بسهولة حول هذه الحركات يحسن القيام بعمل تصنيفي تصنف على أساسه الحركات سواء أكانت جماعات أو شبه أحزاب سياسية تبعا لفعاليتها وليس تبعا لبنيتها (en fonction de leur efficacité et non pas de leur structure)، لأن التمييز الملائم يتبدى من خلال فعالية هذه الحركات ونشاطيتها وليس تبعا لتسمياتها أو تاريخها، وباعتماد هذا المعيار يرى أنه يمكن أن تتصنف إلى فئات ثلاث هي:

- جماعات المحافظة التقليدية

(Les groupes ou associations de maintenance classique) : وهي تلك الحركات التي تهتم بتطهير الأخلاق (La cure d'âmes) وصيانة العقيدة والإيمان.

- الجماعات أو الحركات المهدوية أو الرسولية

(Associations conversionnistes. Apostoliques) : وهي حركات يتمثل

(1) غراهام فولر وأيان ليسلر، مرجع سابق، ص 188.

هدفها في إعادة تفعيل دور المسلمين وتنشيطهم في حقل الدعوة، وعادة ما تأخذ التسميات الآتية: جماعات الدعوة، أو الجماعات الإسلامية؛ ويرى أنها نشأت عموماً كرد فعل على عدم قدرة رجال الدين التقليديين على مقاومة تغريب المجتمعات الإسلامية، وبالتالي فهي أكثر قرابة لجماعة الإخوان المسلمين المصرية؛ فهي ذات نفس إصلاحي ولكنها تمارس الدعوة بطرق شبيهة بتلك المنتشرة لدى بعض الجمعيات البروتستانتية في أوروبا وأمريكا. وهذه الجماعات كثيرة ومتوزعة عبر مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي.

- الجماعات الأكثر نشاطية

(Associations plus activistes): وهي حركات إلى جانب ما تقوم به من أدوار ووظائف تبشيرية (Missionnaire) تطرح مشروعاً سياسياً، وبالتالي تستحق وحدها أن تتسمى إسلاموية، فالرهبان الأساسي لهذه الجماعات يتلخص في تشكيل نخبة مضادة، وبالتالي في تأسيس دولة تقوم على الشريعة، وأخيراً في تأسيس دولة إسلامية موحدة. إن الفارق الأساسي الذي يمكن أن يقسم الجماعات التي تنتمي إلى هذه الفئة هو رفض أو قبول اللجوء إلى العنف؛ لأن هناك من الجماعات من يريد إصلاح المجتمع فيتحول إلى حزب سياسي يقبل بقواعد اللعبة ويشارك عند الاقتضاء في السلطة، وهناك منها من يكفر السلطة وبالتالي يستخدم العنف بفرض زعزعتها أو القضاء عليها.

لكن برينو إتيان يشير إلى أن الحدود بين هذه الأصناف غير نهائية بل هي حدود متحركة؛ حيث يمكن أن تفرض ظروف معينة على جماعة أو حركة ما أن تنتقل من الفئة الثانية إلى الفئة الأولى والعكس صحيح⁽¹⁾.

2.2.4 - التصنيف تبعاً لنوع النشاط: في الوقت الذي تركز فيه بعض

الدراسات على مؤشر الفعالية تتبنى دراسات أخرى تصنيف الحركات الإسلامية على أساس نوع نشاطها، وتبعاً لذلك تنقسم هذه الأخيرة إلى حركات سياسية تهتم بالعمل السياسي وتتخصص فيه، وحركات دعوية تنهض بالعمل الدعوي ولا تهتم عادة بالشأن السياسي وأبرز أنموذج لها النوع من الحركات هي جماعة الدعوة والتبليغ وبعض الجماعات السلفية؛

(1) Bruno Etienne, L'islamisme radical, Op, Cit, pp 206-220.

وحركات شمولية تعمل في مختلف هذه الميادين متبينة نظرة شمولية للفعل التغيير، وأبرز أنموذج تنطبق عليه هذه الصفة حركة الإخوان المصرية فقد وصفها مؤسسها بأنها «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»⁽¹⁾.

3.2.4 - التصنيف تبعاً للبنية التنظيمية: والحركات تبعا لهذا المؤشر

تتصنف إما إلى حركات سرية مغلقة (Primitivist) تمارس نشاطها وحركتها في هذا الجو الخاص، أو إلى حركات علنية مفتوحة (Adaptationist). والملاحظ أن العديد من الحركات والجماعات الإسلامية نشأت في جو من السرية نظرا للاعتبارات السياسية والأمنية التي مرت بها بعض البلاد الإسلامية. وإذا استثنينا بعض الحركات الإسلامية المعتدلة التي اضطرت إلى العمل السري (مثال ذلك حزب الدعوة الذي قاده محمد باقر الصدر في العراق) فإن كل الجماعات التي تتحوفي عملها التغيير منحنى عنفيا راديكاليا كجماعة التكفير والهجرة وجماعات الجهاد، تتخذ من التنظيم والعمل السري أسلوبا في النشاط والحركة. كما أن هناك حركات تقوم على نوع من الازدواجية التنظيمية؛ بمعنى الجمع بين السرية والعلنية معتمدة على ما يسمى بـ«علنية الدعوة وسرية التنظيم»، فحركة الإخوان المسلمين مثلا اعتمدت بعد تأسيسها على تنظيم مدني هو جماعة الإخوان، وتأسس بالموازاة معها نواة عسكرية عرفت بالتنظيم الخاص، وهذه الازدواجية كان لها انعكاساتها السلبية على مستقبل هذه الحركة⁽²⁾. وفي إطار مؤشر البناء التنظيمي-وبصرف النظر عن فكرة السرية والعلنية- يمكن أن تأخذ الحركات الإسلامية كما يرى أوليفيه روا شكل نماذج ثلاثة: إما شكل حزب من الطراز اللينيني يقدم نفسه على أنه طليعة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة مثل حزب إسلامي الأفغاني، أو حزب سياسي من النمط الغربي يسعى في إطار التعددية الحزبية والعملية الانتخابية إلى تمرير أقصى حد من مفردات برنامجه كحزب الرفاه التركي، أو جمعية دينية ناشطة دون مزاعم سياسية مباشرة، تصر

(1) يتبنى هذا التصنيف، رضوان أحمد شمسان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 125-214.

(2) أنظر: عبد الله همد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي وآخرون، مرجع سابق، ص 216 وما بعدها.

على العمل الجماهيري وتسعى إلى التغلغل بين النخب⁽¹⁾.

من زاوية أخرى وفي إطار مؤشر التنظيم دائما تتجه بعض الحركات في سياق بنائها التنظيمي إلى اعتماد مبدأ القيادة الجماعية التي عادة ما تتولاها هيئة عليا تقوم بإدارة شؤون الحركة مع ما تحققه من انسياب في المسؤوليات والأدوار نزولا وصعودا، وبين القيادة الفردية التي تميل إلى تركيز السلطة القيادية في يد شخص واحد هو شخص القائد أو الزعيم أو الأمير أو المرشد؛ وترتبط توجهات الحركة وقراراتها وربما مصيرها به؛ بحيث يتم الإلغاء الفعلي والواقعي لمؤسسات الحركة الأخرى في حالة وجودها⁽²⁾.

4.2.4 - التصنيف تبعا لطبيعة الأهداف: الحركة الإسلامية من هذه الزاوية تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين تضمان إليهما جماعات وتنظيمات وحركات، فالمجموعة الأولى تنهض بالعمل على خط السلطة والمجموعة الثانية تنهض بالعمل على خط المجتمع، أو ما يسميه بعض الباحثين حركات الأسلمة من فوق وحركات الأسلمة من تحت، أو بتعبير جيل كيبيل حركات معاودة التحنيف من فوق أو من تحت (Islamisation par le haut et par le bas)⁽³⁾.

إن الصنف الأول غالبا ما يضم الحركات الإصلاحية السلمية التي تعمل بمقتضى نظرية في العمل تقوم على التسليم بفكرة إمكانية بناء مجتمع ودولة إسلامية عن طريق العمل القاعدي المبني على التربية وإصلاح الأفراد وحملهم على العودة إلى ممارسة الإسلام في حياتهم اليومية، وبالإضافة الكمية وتوسع عملية الدعوة والنضال السلمي في الميادين الثقافية والاجتماعية ستكون النتيجة هي الوصول إلى تكوين مجتمع إسلامي. أما الصنف الثاني فيرى أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بعمل انقلابي يطيح بالأنظمة القائمة ويستولي على السلطة وبالتالي يفرض الأسلمة ويؤسس الدولة الإسلامية. والكيفية هي إما الانقلاب

(1) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 50 وما بعدها.

(2) أنظر في ذلك: عبد الله فهد النفيسي، المرجع السابق، في نقده لتنظيم الإخوان حول هذه النقطة، ص 235. وأيضا: ريتشارد هيرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 140 وما بعدها.

(3) أنظر: جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 42 وما بعدها، وأيضا: أوليفيه روا، المرجع السابق، ص 46 وص 80 وما بعدها.

العسكري (كما هو الحال في التجربة السودانية) أو الثورة (كما هو الحال في التجربة الإيرانية)، أو العمل المسلح (مثلما حاولته جماعات الجهاد المصرية، وحركة بويعل في الجزائر)، ولكل واحد من هذه المسالك والأهداف فلسفته وخلفيته الأيديولوجية.

لا بد في الأخير من التنبيه إلى أن هذه الحركات مهما كان شكلها أو بناؤها تغذى بطريقة أو بأخرى من مصدر مزدوج هو من جهة: التراث الفكري والروحي الإسلامي، ومن جهة ثانية الخبرة الغربية. فإذا ناقشنا قضية التسمية مثلا كملح يعبر عن أهداف وطموحات هذه الحركات فإننا سنلاحظ أن هذه الأخيرة تعكس في الغالب بعض مفردات التراث الإسلامي؛ فباستثناء الجماعات والحركات التي تطلق عليها السلطة وأجهزة الإعلام تسميات خاصة (وهي في الغالب تسميات قديمة)، تختار هذه الجماعات تسمية لها صلة بمفردات هذا التراث في مرجعياته المذهبية الشيعية والسنية. فالجماعات الشيعية مثلما يؤكد دكمجيان تؤثر اسم «الحزب»، بينما تفضل الجماعات السنية اسم «جماعة» أو «جمعية»⁽¹⁾، ثم تضاف إليها أوصاف مستقاة من القاموس الإسلامي مثل الجهاد، الدعوة، التبليغ، الفتح، التوحيد، الإخوان، العدل، الإحسان... وهكذا تصبح أسماء هذه الحركات والجماعات على شاكلة: حزب الله، جماعة الإخوان، جماعة العدل والإحسان، جماعة الدعوة والتبليغ...

أما من الزاوية التنظيمية فإن الحركات الإسلامية بالإضافة إلى محاولتها الاستفادة من التراث الغربي المعاصر وخاصة في بعده التنظيمي؛ حيث قبست الكثير من الخبرات التنظيمية وأساليب العمل الحزبي والجمعي من الأحزاب والتنظيمات الشيوعية والقومية، لا تزال متأثرة ببعض الجذب التراثي في هذا الميدان؛ فإذا كانت مختلف أشكال الأحزاب كما يقول الجورشي «قد تشكلت في مجتمعاتنا في ضوء استعارات تنظيمية لمؤسسة الحزب الحديثة، فإن الحركات الإسلامية وإن اقتبست بدورها بعض الأشكال الحزبية من الغرب إلا أنه بقيت ملتصقة مفاهيميا بالتراث التنظيمي للفرق الإسلامية الرئيسية»⁽²⁾،

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، مرجع سابق، ص 95، وانظر أيضا:

Bruno Etienne. L'islamisme radical. Op. Cit. pp 206.

(2) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق.

وبقي لهذا التراث حضوره في مستوى بعض طرق نشاطها ونضاليتها. وليس ميل العديد منها (أي من الحركات الإسلامية المعاصرة) إلى أسلوب العمل السري شيءًا جديدًا، فقراءتنا لتاريخ المعارضة في التاريخ الإسلامي يكشف لنا أن هناك نموذجًا لا يزال يتكرر رغم اختلاف الظروف، فقد اختارت معظم المعارضات التي نشأت في التاريخ الإسلامي منذ أواسط القرن الأول الهجري - كما يرى الجورشي - صيغة التنظيم المحكم والمنغلق على نفسه، وكلما اشتد قمع السلطة واتسع سلطانها زادت التنظيمات المخالفة انغلاقًا وسرية⁽¹⁾، وهو ما حاكته وتحاكاه عديد التنظيمات والحركات الإسلامية في وقتنا المعاصر.

خلاصة:

إن موضوع الحركات الإسلامية مثلما تبين، موضوع-نتيجة لما ينطوي عليه من التعقيد والصعوبة ولكن أيضا من الجاذبية- تتنازع العديد من المواقف النظرية وتسلك حياله مسالك في النظر مختلفة، فكما اختلف على التسمية وتفرقت حولها الآراء بالباحثين، لم تبتعد عن هذا الخط عناصر المقاربة وزوايا النظر الأخرى التي عادة ما يتم عبرها الاقتراب من ظاهرة الحركات الإسلامية كواحدة من ظواهر الاجتماع الإنساني. فمثلما اختلف حول تسميتها اختلف حول تفسيرها، وهذا يدل على أن هذا الموضوع بالرغم مما كتب فيه لا يزال يحتاج إلى مزيد إنضاج، ولكن-مثلما بينا في غير موضع من هذا الفصل- بعيدا عن الأحكام المسبقة والرؤى الأيديولوجية الضيقة التي لا ترى في الظاهرة إلا عنصرها العنيف، بينما يبرز لنا التعمق البحثي ما تنطوي عليه من تنوع شديد، إن على صعيد المرجعيات، أو البرامج، أو أساليب العمل والنشاط، ليس بين قطر وقطر آخر فحسب، بل حتى داخل القطر الواحد.

وهنا تبرز أمامنا دعوة جيل كيبل إلى ضرورة أن نتحرر من تلك النظارات القديمة عند رؤيتنا للحركات الإسلامية، ونستبدلها بنظرات نظرية جديدة تتيح لنا فهما أعمق للظاهرة مثلما هي متجسدة في الواقع العياني لا كما نحب أن نراها.

ص 123.

(1) المرجع نفسه، ص 122.

الفصل الثالث

المجتمع الجزائري قبل الاستقلال: مدخل تاريخي

«...وإذا كنا نريد فعلا التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسي فعلينا أن نبحث عن أصلها في العلاقة الجدلية بين الاستعمار وعملية القضاء عليه بدلا من أن نحصر تحليلنا في هذه التناقضات المرتبطة بالتمية الاجتماعية والاقتصادية .. أو ما يفترض أنه عودة عالمية لأهمية عنصر الدين»

فرانسوا بورغا

تمهيد

عندما دشّن المجتمع الجزائري دخوله في مرحلة جديدة من التاريخ المعاصر عشية 5 جويلية «يوليو» 1962 كان قد مر عليه في ظل الليل الاستعماري *La nuit coloniale* -بتعبير فرحات عباس- ما يزيد عن القرن والربع، وهي فترة تعد في التقويم الاستعماري الحديث الذي خبرته مجتمعات نصف الكرة الجنوبي من أطول الفترات على الإطلاق، تعرض فيها مجتمعنا لأقصى درجات السحق والمحو الثقافي والحضاري، وإلى سياسة ممنهجة من التفكير الاقتصادي والاجتماعي.

لذلك فإن الحاجة إلى إبراز ملامح الأوضاع السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الجزائرية إبان فترة الاستعمار الفرنسي تبدو أكثر من ملحة، لأن فهم التنازعات حول بعض توجهات وخيارات دولة ما بعد الاستقلال-وهو ما سيكون أحد مفردات البحث في الفصل اللاحق من الدراسة-، وفهم بعض الظواهر المهمة خلال هذه الفترة (أي فترة الاستقلال) وعلى رأسها ظاهرة الحركة الإسلامية مشروط-في رأينا- بالتعرف إلى الأوضاع التي عاشها المجتمع الجزائري طيلة فترة الحكم الاستعماري، ومعرفة الترسبات التي أحدثتها في نفسية الإنسان الجزائري ومحيطه الاجتماعي سياسات هذا الاستعمار.

ونظرا لأن دراستنا تتمحور حول الحركة الإسلامية فإن ذلك يستلزم تتبع الدور الذي لعبه الدين الإسلامي كعنصر مهم في معادلة الصراع بين المستعمر والمستعمر، لأن أهميته في معادلة الصراع ضد المشروع الاستعماري أهمية حتمية؛ ذلك أنه من الصعب -مثلا يذهب إلى ذلك مايكل ويليس- التفكير بأي إطار آخر غير الإسلام يمكن أن تجند فيه بشكل فعال المقاومة للفاشي المسيحي⁽¹⁾. كما أن معرفة الاستراتيجيات الممارسة من طرف الغالب الوقتي في تلك المرحلة، والسياسات التي استخدمها في كافة مناحي الحياة الجزائرية؛ الاجتماعية والاقتصادية وغيرها... بهدف الإخضاع، وكيف تولد عن ذلك -كنتيجة منطقية- ردود أفعال من أعماق المجتمع الجزائري تراوحت بين المقاومة

(1) مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة عادل خير الله، ط1، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999)، ص 18.

العسكرية والمقاومة الثقافية والمقاومة السياسية مع ما لهذه الأخيرة من تنوع في الأفكار والأساليب، واختلاف في الرؤى اتجاه أساليب النضال ضد هذا المستعمر يعد مهما للغاية.

لذلك فإننا هنا سنبرز الصورة التي كانت عليها هذه الأوضاع حتى عشية الاستقلال، وكيف أثرت أولا: في تشكل النخبات الجزائرية، وثانيا: في بلورة مواقفها وأفكارها تجاه هذا الغازي المستعمر، وثالثا: اتجاه الخلاص منه وإعادة ترتيب الوضع ما بعد الاستعماري «لأن عملية بروز نخبة مثقفة في الجزائر بالمعنى الحديث (ارتبطت) بالظروف التاريخية (التي عاشتها الجزائر) ولا سيما بالظرف الاستعماري»⁽¹⁾.

إن فهم واستيعاب أبعاد المشهد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الجزائري، أو بالأحرى فهم طبيعة وشكل الصورة التي سيكون عليها مجتمع ما بعد 1962؛ أي فهم الاختلاف حول تصور الأبعاد والمعالم والكيفيات التي سيتم وفقها صياغة المجتمع الناشئ في ثقافته وسياسته واقتصاده واجتماعه.. وإدراك الجذور التي غدت هذا التنوع والاختلاف، مرهون بتبني معالجة تاريخية للموضوع.

الوضع السياسي

تعد الواجهة السياسية عندما يفد مستعمر إلى بلد ما أول الجبهات تضررا لأنها تقع في تصادم مع أول طموح استعماري متمثلا في نزع ونقل زمام إدارة المجتمع والدولة من بين أيدي أبناء البلاد الأصليين إلى أيدي قادة الحملة الاستعمارية.

وهكذا عندما وقّع الداي حسين معاهدة الاستسلام وجد الجزائريون سكان البلاد الأصليين أنفسهم للمرة الثانية في التاريخ الحديث مبعدين غلبة وقهرا عن إدارة شؤون بلادهم السياسية؛ في المرة الأولى عندما وفد عليهم الأتراك العثمانيون في القرن السادس عشر كمخلصين من التهديد الإسباني، هؤلاء (أي العثمانيون) الذين بدل أن يتعاونوا مع القيادات الجزائرية المحلية التي استجذبت بهم بما يعزز حكم الجزائريين لأنفسهم، تحولوا إلى حكام فعليين لما أصبح يعرف بأريالة الجزائر مغيبين كل مشاركة سياسية للعناصر الجزائرية

(1) ليلي المربايوي، «إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر»، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 275، (يناير 2002)، ص 127.

في الحكم، عدا دور الوساطة مع الأهالي الذي عهدوا به لبعض الشيوخ والزعماء والعلماء المحليين^(*)، وفي المرة الثانية عندما وفد الفرنسيون كفازين ومحتلين بحجة طرد الأتراك^(**).

وإذا كانت فترة الحكم العثماني رغم طولها قد أنتجت نوعا من القطيعة الفعلية بين النخب الجزائرية وحقل الممارسة السياسية، فإن الجزائريين على الرغم من ذلك بقوا إلى حد ما منسجمين مع حكامهم العثمانيين بسبب من الولاء الديني والعقدي والانتماء الثقافي والحضاري، وهو ما لا نلاحظه مع الحالة الفرنسية التي عمقت هذه القطيعة وجعلتها حالة مزمنة.

إن هذه الفترة الطويلة (ثلاثة قرون من الاستبعاد التركي، وقرن وربع من الاستبعاد الفرنسي) أحدثت -كما ذكرنا- ما يشبه القطيعة بين الجزائريين وبين ممارسة السلطة مما أنتج حسب البعض عجزا مزمنًا أو قلة خبرة جزائرية في مجال الحكم والسياسة^(***)، عمقتهما مختلف الممارسات الفرنسية في هذا المجال عندما سقطت الجزائر في 1830، فالاستعمار الفرنسي كما ذهب إلى ذلك الهرماسي قد «حطم النخب القائمة وأزاح الزعامات التقليدية الوسيطة، وأنهى جميع الرموز التي يمكن أن تذكر بالسيادة الجزائرية»⁽¹⁾.

وهي الحالة التي لم تشهدها دول الجوار المغاربي (تونس، المغرب) رغم وقوعها تحت طائلة الاستعمار الفرنسي؛ إذ أبقى على مؤسسات الحكم المركزي التقليدية (سلطة الملك في المغرب، سلطة الباي في تونس). حقيقة لقد عمل على إضعافها لكنه لم يقدم على إلغائها، وهو ما أتاح الاستمرارية في الحكم لدى التونسيين والمغاربة حتى وإن كان شكليا.

(*) هناك تباين بين المؤرخين المشتغلين بدراسة فترة التواجد التركي بالجزائر بين ممجد يؤكد على الدور الإيجابي الذي لعبه الأتراك في تخلص الجزائر من مصير أندلس ثانية وتدعيم وحدتها الترابية وهبتها... وناقم عليهم للمنطق الاستعماري الذي مارسوه اتجاه الجزائريين عندما انفردوا بالحكم فلم يشاركهم فيه جزائري طيلة ثلاثة قرون.

(**) جاء في البيان الفرنسي الموجه للجزائريين عشية الحملة الفرنسية.. «إننا نحن أصدقاءكم الفرنسيين نتوجه الآن نحو مدينة الجزائر، إننا ذاهبون لكي نطرد الأتراك من هناك، إن الأتراك هم أعداؤكم وطفانكم الذين يتجبرون عليكم ويضطهدونكم... أنظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ط 2، الجزائر: ش. و. ن. ت، 1981)، ص 266.

(***) برر بعض الكتاب الأزمات التي وقعت في الجزائر منذ 1962، وأزمة أكتوبر 1988 وأزمة ما بعد 1992، بقلة الخبرة الجزائرية في هذا الصدد.

(1) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) ص

ولم تغير من هذه الحالة المزمنة (القطيعة) تجربة الدولة الفتية التي حاول الأمير عبد القادر بعد قيادته للمقاومة الشعبية في الإقليم الغربي للجزائر أن يؤسس لها، لأنها كانت تجربة سريعة الانفساخ بسبب الظروف التاريخية الداخلية والخارجية الاستثنائية التي أحاطت بها، رغم الحنكة التي توفر عليها الأمير والتي اعترف له بها حتى أعداؤه الفرنسيون.

إن التأمل في المعطى السياسي لتلك الفترة يبرز أمامنا عمق سيرورة التحطيم الاستعماري لدعائم الدولة والمجتمع في الجزائر، فقد عمد الاستعمار الفرنسي إلى:

1. 1 - **إنهاء الحكم العثماني للجزائر**: فبعد حوالي ثلاثة قرون من الحكم في ظل الخلافة الإسلامية (1518-1830) وجد الجزائريون أنفسهم بعد نجاح الحملة الفرنسية ضمن مخطط استعماري استيطاني أسقط دعوى الحملة التأديبية، وهكذا لم تتوان السلطة الجديدة تكريسا لهيمنتها من التهشيم التدريجي لكل المؤسسات والتنظيمات السياسية التي تذكر الجزائريين بسيادتهم على بلادهم بـ:

1. 1. 1 - **القضاء على المؤسسات السياسية الرسمية الموجودة**: بدأ بمؤسسات الحكم المركزي ممثلة في سلطة الداى وديوانه، ثم سلطة البايات في البايكات الثلاث لأيلة الجزائر رغم المقاومة الرسمية المتعثرة، وبهذا قطع الاستعمار الفرنسي أصرة الانتماء الروحي والأدبي للجزائر مع رمز الخلافة الإسلامية واضعا مطمح إلحاق الكيان الجزائري بالمجال الحضاري الغربي على أرض الواقع، وفي ذلك اعتداء فعلي على قيمة دينية ورمزية كبيرة كان يؤمن بها كل الجزائريين، وهي الخلافة، حتى وإن ارتبطوا بها اسميا في أخريات حكم العثمانيين لهم.

1. 1. 2 - **طرد الأتراك والكراغلة**: فور إحكام قبضة الفرنسيين على الجزائر رفض De Bourmont مساعدة الموظفين الأتراك الذين كانوا يشكلون السند السياسي والإداري والعسكري الفعلي لجهاز الدولة، وتم طردهم مع مجموعات كبيرة من الكراغلة بشكل مأساوي لم يراع فيه الفرنسيون شبكة العلاقات والروابط الاجتماعية التي تربط الكثيرين من الأتراك والكراغلة بالأسر الجزائرية⁽¹⁾، ونصب النواة الأولى للإدارة الفرنسية

(1) أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، ط 4، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ج 1، *

في الجزائر بالاعتماد على بعض الحضرة واليهود، هذه النواة التي ستتطور بالتدريج مستفيدة من الخبرة الناشئة عن الاحتكاك المباشر مع الواقع الجزائري، ومن الدراسات العلمية التي ستتكشف على أيدي بعض العسكريين والمختصين في العلوم الإنسانية.

2. 1 - تحطيم النخب القائمة وإزاحة الزعامات التقليدية الوسيطة :

تبين الدراسات التاريخية أن القيادات السياسية بين الجزائريين تكاد تكون منعدمة في العهد العثماني لأن الحقل السياسي - كما بينا - كان مغلقا في وجهها، ويذهب سعد الله إلى أنه إذا كانت هناك قيادة للرأي العام الجزائري فإنها كانت منحصرة في مجالين اثنين هما: المجال الديني الذي يحتكره العلماء والمرابطون، والمجال الاقتصادي الذي يحتكره كبار التجار وملاك الأرض، وهما ما كان يطلق عليهما آنذاك بالأعيان⁽¹⁾.

وتبين هذه الدراسات أيضا أن هذه القيادات كانت تمارس نفوذها الروحي والزمني على المجموعات الجزائرية، كما كانت تشكل طيلة العهد العثماني أداة للوساطة والتواصل بين هذه المجموعات والسلطة الحاكمة، أما في المناطق الخارجة عن سيطرة الحكم المركزي (بلاد السبية، القبائل المستقلة) فإن نفوذ شيوخها ومرابطيها كان شبه مطلق.

ومع الاستعمار الفرنسي سنرى أن دور كثير من هذه القيادات سيستمر بحسب رغبته؛ في البداية جرت الاستعانة بهذه الزعامات لتسيير والتحكم في الوضع الأهلي كما حصل في مدينة العاصمة (على عهد دوبرومون وكلوزيل) وقسنطينة مع بعض نخبها من الأغنياء والتجار والعلماء، وكما حصل مع بعض شيوخ القبائل أو القيادات الريفية على عهد بيجو الذي كان صاحب فكرة السيطرة على مجتمع الريف بواسطة الأرسقراطية المحلية صاحبة النفوذ هناك⁽²⁾.

ويعد أن أدت هذه الفئة دورها - عن وعي أو عن غير وعي - في تسهيل انفراس النظام الاستعماري في المجتمع الجزائري بدأ يغير أساليبه معها فجرد بعضها من مجال نفوذه،

ص 20 وص 27 وما بعدها.

(1) المرجع نفسه، ص 102.

(2) الطاهر عمري، «النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940»، (رسالة دكتوراه غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2003-2004)، ص 53.

واستغنى عن خدمات البعض، واستبدل بعضها الآخر. ولم يكد ينتهي القرن التاسع عشر -كما يؤكد ذلك سعدالله- حتى نجح الفرنسيون في تهشيم «إضعاف قوى الجزائر المتمثلة في القيادات المحلية والطرق الصوفية والمرابطين، والوسائل التي استعملوها لذلك أصبحت معروفة، نزع الصلاحيات والامتيازات التي كانت للقيادات المحلية... وعندما كانت هذه تنقرض بالتدرج كان الفرنسيون يغرسون إلى جانبها قيادات جديدة ليس لها أصول ولا نخوة تاريخية وإنما هي قيادات وظيفية إدارية... وهكذا اختفت بالتدرج القيادات العربية التي كانت رغم الولاء الظاهري تهدد الفرنسيين بوجودها المستمر وارتباطاتها العائلية والتاريخية»⁽¹⁾.

1. 3 - إنشاء نظام إداري بديل؛ أدت التدرجية والمرحلية التي اتبعتها الاستعمار الفرنسي لترسيخ وجوده في الواقع الجزائري إلى اكتساب خبرة كبيرة في إدارة شؤون الأهالي، فبعد محاولاته الأولى للاستفادة من النخب المدنية الجزائرية التي قبلت التعاون معه -رغبة ورهبة- في بناء نواة أولى للإدارة الفرنسية، عمد إلى الاستفادة مرحليا من تجربة الأمير عبد القادر خاصة في فترة حكم بوجو، هذا الأخير الذي اقتنع بأهمية تطبيق النظام الإداري الذي وضعه الأمير عبد القادر والقاضي بالتعاون مع الزعماء المدنيين والعسكريين لتأثيرهم الكبير والواسع على الأهالي، وإسناد الوظائف الكبيرة لهم تحت إشراف الضباط الفرنسيين⁽²⁾.

وهكذا نجد إدارة الاحتلال -في هذا الصدد- تستخدم ما سمته سعدا مقدار آلية الحل والمحافظة، فهي من جهة أقدمت على حل وتفتيت القبيلة ككيان سوسيوسياسي، ومن جهة أخرى أبقت على الأشكال القديمة لممارسة السلطة، وهكذا تم الإبقاء على القادة والبنشغوات والشيوخ والزعماء المحليين كمفوضين عن السلطة الاستعمارية وكوسطاء

(1) أبو القاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية 1860-1900، ج 1، مرجع سابق، ص 312-313.

(2) يحيى بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، ص 12.

إيديوسياسيين⁽¹⁾.

كما عمدت إدارة الاحتلال أيضا إلى إنشاء جهاز إداري جديديتشكل من ضباط عسكريين يحسنون العربية واللهجات الجزائرية يساعدهم في مهمتهم مترجمون وزعماء محليون، هو جهاز المكاتب العربية Les bureaux arabes ليكون واسطة بينها وبين الأهالي، ثم استقر النظام الإداري البديل حتى حدود 1962 - مع بعض التعديلات الشكلية التي كانت تطرأ عليه بين فترة وأخرى- على الشكل الآتي⁽²⁾:

تم تقسيم الجزائر إلى: منطقة عسكرية في الجنوب، وثلاث عمالات (ولايات هي العاصمة وقسنطينة ووهران) في المنطقة الشمالية. على رأسها ولاية مدنيون معينون، وقسمت كل عمالة إلى نوعين من البلديات (كومونات):

- البلديات ذات الصلاحية الكاملة Les communes de plein exercice: حيث يكثر العنصر الأوروبي المستوطن، ينتخبون ممثليهم في المجلس البلدي بالكيفية السائدة في المتروبول، ولم يكن للأهالي الساكنين فيها الذين كانوا يشكلون نسبة 17% عام 1891، و25% سنة 1911 حق الانتخاب.

- والبلديات المختلطة (ناقصة الصلاحية) Les communes mixtes: حيث يشكل الأهالي غالبية سكانها، وهي تتألف من تجمع للعديد من الدواوير، ويديرها حاكم إداري فرنسي معين Administrateur يساعده في مهمته مجموعة من الإداريين المساعدين. أما بقية البلاد (الصحراء) فهي خاضعة للحكم العسكري، والجميع يخضع لسلطة مركزية يمثلها شخص الحاكم العام le gouverneur général يساعده في مهامه مجلس حكومة ومجالس مالية استشارية Les délégations financières.

(1) S.Mokdad، ص 24 في: بوزيد زين الدين، الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930، (رسالة ماجستير في علم اجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، 2000-2001)، ص 111-112.

(2) انظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 3، ص 15-16. وأيضا: Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie Contemporaines, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954. Tome II, (Paris : PUF , 1979), pp 183-193.

الوضع الاقتصادي والاجتماعي

إن الاستعمار كما يصفه أحد المفكرين هو أفظع تخريب أصاب التاريخ^(١) ويتفق مع هذا الرأي كثير من الدارسين فهم يؤكدون على الطابع التحتيمي والتفكيكي^(٢) الذي مارسه السياسة الاستعمارية في الجزائر على الأبنية الاجتماعية والاقتصادية بما أثر سلبا على توازن المجتمع.

لقد كان دور الاستعمار في الميدان الاجتماعي والاقتصادي خطيرا لأنه هدم المقومات الأساسية التي يبنى عليها أي توازن اجتماعي، ففي البدء عمد إلى السيطرة الاقتصادية بكافة أشكالها بما أدى بالمساس بالقوانين التي تحكم اقتصاد المجتمع الجزائري ما قبل الكولونيالي، وهو في أساسه اقتصاد زراعي رعوي يعتمد في الريف على ملكية القبائل الجماعية للأرض وعلى مبادئ التضامن الاجتماعي، وفي المدينة على بعض الصناعات الحرفية والأعمال التجارية. وعندما فكك تدريجيا بنية هذا الاقتصاد بفرض دمجها في اقتصاده الرأسمالي بدأت دعائم المجتمع الجزائري تنهشم ليتحول إلى ترس في عجلة الإنتاج الرأسمالي.

ويمكن أن نبين هنا بعض الأساليب العنيفة لفرض وإحلال بنى اجتماعية-اقتصادية غريبة عن البنى والمؤسسات الأصلية القائمة، ومحاولات استبدال مجتمع كامل بمجتمع آخر.

١. 2 - نزع الأرض: تعتبر الأرض بملكيته الجماعية القاعدة المادية التي كان يقوم عليها البناء الاجتماعي الجزائري، وقد عمد الاستعمار بفرض تحقيق سياسة التوسع والسيطرة إلى أسلوب نزع الأرض بالقوة منذ سبتمبر 1830. غير أن العملية أصبحت أخطر

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط5 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 1986)، ص 112.

(٢) أنظر في هذا الصدد: عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزيف عبد الله، ط 1 (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، وأيضا: يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، مرجع سابق، وأيضا: مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983).

عندما أخذت بعدها التشريعي والقانوني، فقد أصدرت سلطات الاحتلال سلسلة من القوانين تبيح بموجبها مصادرة الأرض وتجعل من الاستيطان على حساب القبائل عملاً قانونياً. ترجع أولى هذه القوانين إلى عام 1834 ثم 1844؛ وفيها أن الأراضي غير المزروعة والتي لم تثبت ملكيتها بعقد صريح تصبح تابعة لأُملاك الدولة. وهكذا تمت مصادرة الأراضي المسماة البايك ثم الأراضي الوقفية، وتم نزع الأرض من القبائل الثائرة عقاباً لها⁽¹⁾، حتى بلغ حجم الأراضي المنزوعة حتى سنة 1951 ما يفوق 3296262 هكتار⁽²⁾.

2. 2 - تفتيت الملكية الجماعية: توجت عملية التشريع العقاري بعد ذلك بأخطر

القوانين التي تم بموجبها تفتيت البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري؛ حيث فككت القبيلة كوحدة سوسيو-سياسية إلى أعراش، والأعراش إلى دواوير، والدواوير إلى عائلات. فقد صدر في عهد نابليون الثالث عام 1863 قانون من مجلس الشيوخ (Sénatus Consulte) يرمي في ظاهره إلى تثبيت الأعراش على أراضيها -حماية لها من مضاربات الكولون- عبر ثلاث عمليات هي: تحديد أراضي القبائل، وتقسيم الأراضي المحددة إلى دواوير، ثم تقسيم أراضي الدواوير إلى ملكيات خاصة⁽³⁾. غير أن هذا القانون كان في عمقه ضربة قاصمة للوحدة العضوية ولشبكة العلاقات الاجتماعية القبلية، فالقبيلة كوحدة أساسية في المجتمع والتي كانت تشكل حاجزاً في طريق التغلغل الاستعماري جرى تفتيتها بغية السيطرة، وقطع جذور الانتماء الحضاري والعرقى كالأنساب والأصول. وبروز الملكية الفردية معناه السماح بالتهام المزيد من الأراضي عندما يصبح للفرد حرية البيع؛ أي حرية التخلي عن الأرض مقابل المال، وهو ما لم يكن موجوداً من قبل لأن الملكية بالأساس جماعية⁽⁴⁾؛ وهو ما سيكون له أيضاً انعكاسه العميق على التطور التاريخي للمجتمع الجزائري فيما بعد، وبخاصة بعد القوانين اللاحقة (كقانون Warnier الصادر عام 1875 ثم قانون 1887) التي لم يكن من شأنها سوى تعميق هذه الوضعية. وإذا علمنا أن الاجتماع الريفي في تلك الفترة كان

(1) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 61، وأبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، *، مرجع سابق، ص 28.

(2) بوزيد زين الدين، «الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930»، مرجع سابق، ص 113. وانظر للتوسع حول سياسة الاستيطان: يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص 33-40.

(3) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 64.

(4) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، xxx، مرجع سابق، ص 36-37.

يشغل أكثر من 95% من البلاد الجزائرية سنعرف حجم التفكيك الذي تعرض له المجتمع الجزائري عندما تعرض أساسه المادي للمصادرة؛ فقد كان من نتائجه:

2. 2. 1 - **تفتيت البنية الاجتماعية** : على أنقاض القبيلة نشأ الدوار أو البلدية الأهلية ضامًا لبقايا الأعراش المفككة، بسبب خلق الملكية الفردية وانفصال الفرد عن القبيلة، مما استلزم إعادة تجميع العدد الكبير من الأفراد المتحررين من الروابط الجماعية في إطار أرضي وإداري هو الدوار، وبذلك تحول المجتمع وبشكل عنيف من نمط الحياة الجماعية القائمة على الوحدة العشائرية ذات التضامن القرابي إلى الجماعية الاصطناعية القائمة على الفردانية؛ أي من ذلك الكل المبني إلى مجموع من الأفراد المنضامين إلى بعضهم البعض⁽¹⁾. وبعد أن كان العرش وحدة اجتماعية وأنموذجًا للتماسك والتضامن العضوي خصوصًا أثناء الأزمات تحول إلى مجموعة من الدواوير المتباعدة والمستقلة عن بعضها البعض والضعيفة اقتصاديًا⁽²⁾.

2. 2. 2 - **الاستنزاف الديمغرافي** : كان رد الفعل الجزائري على انتزاع الأرض هو الثورة، وعندما لم تصبح لبقايا القبائل والأعراش القدرة على المناورة والثورة أخذت جموع الجزائريين في الهجرة إلى البلدان المجاورة تونس والمغرب وطرابلس الغرب، ثم المشرق احتجاجًا ورفضًا لمساكنة المستعمر، وهو ما تسبب في استنزاف ديمغرافي كبير؛ إذ هاجرت قبائل بكاملها في منطقة قسنطينة سنة 1861 من أجل تجنب المضايقة التي سببها توغل الاستعمار في الريف الجزائري⁽³⁾. ومن بين العوامل الأخرى التي أسهمت أيضًا في تعميق حدة هذا الاستنزاف مجاعات وجوائح أعوام 1867-1868⁽⁴⁾، وهي للإشارة لم

(1) محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراة (41)، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 101، وعدي الهواري، مرجع سابق، ص 78-79، وص 69.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، مرجع سابق، ص 38.

(3) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 57.

(*) يتحدث بعض الكتاب عن هلاك أعداد كبيرة من الجزائريين بسبب المجاعات والأوبئة تصل إلى 500,000 نسمة، انظر: مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص 62. ويتحدث شارل روبري أجبيرون على أن الجزائر فقدت بين 1861-1872 ما يقارب 600,000 نسمة، فالأرقام الرسمية تبين أن عدد السكان سنة 1861 بلغ 2,710,851، وسنة 1866 بلغ 2,652,072، وسنة 1872 بلغ 2,125,052، انظر: Charles-Robert AGERON, les Algériens Musulmans et la France (1871-1919), Tome I, Publications de la faculté des

تتجم عن الظروف المناخية القاسية كما يذهب إلى ذلك مؤرخو المدرسة الكولونيالية، بل نجمت كما يؤكد عدي الهواري عن تحطيم ميكانيزمات النضال ضد هذه المصادفات المناخية، فالتنظيم الاجتماعي القبلي كان يأخذ هذه الظروف المناخية بعين الاعتبار بتأسيسه للمطامير الجماعية حتى يتفادى مساوئ سنوات القحط. لقد كانت هذه الجوائح والأزمات بحسب عدي الهواري تعبيراً عنيفاً عن انتقال المجتمع الجزائري من مرحلة يشبع فيها الحاجات الأساسية لأبنائه إلى مرحلة بات معها عاجزاً عن تأمين ذلك⁽¹⁾.

3. 2. 2 - انتشار البطالة وبروز ظاهرة النزوح والهجرة؛ أدى ضرب البنية

التقليدية للمجتمع وانتزاع الأرض كقاعدة مادية للنشاط في الريف إلى بروز احتياطي ضخم من اليد العاملة البطالة؛ فقد تحول الراعي والفلاح الجزائري كما وصفه مالك بن نبي إلى مترحل بلا مواش وفلاح بلا محراث ولا أرض⁽²⁾، بل إن الصورة تبدو أكثر مأساوية عندما يطرد مالك الأرض بعد مصادرتها نحو شعاب الجبال، وقد ينزل منها إذا لم تسعفه الظروف ليصبح خماساً في الأرض التي كان يوماً سيداً عليها. لقد تعرض قطاع الفلاحة في السهول والهضاب العليا لضغوط كثيرة من طرف المستعمر، وهو ما أنتج بحسب عبد الله العروي حالة ضياع وتشريد (Etat de clochards أو Clochardisation)، لقطاع واسع من الفلاحين الذين فقدوا أراضيهم واستمروا يعانون من فرض الضرائب الثقيلة⁽³⁾. وتدل المعطيات الإحصائية على أنه لم يكن في الريف الجزائري في حدود سنوات 1954-1950 سوى 12 ٪ من الرعاة و10 ٪ من الخماسة، أما العمال الزراعيون (دائمون وموسميون) فلم تتجاوز نسبتهم 12 ٪ في مقابل وجود مليون من الريفيين العاطلين. فنتج عن سياسة التفجير الجماعي هذه والمنتهجة من قبل الاستعمار الفرنسي بسبب مصادرة الأرض، نزوح وهجرة متعددة الاتجاهات تدفقت من الريف نحو المدن والتجمعات الحضرية، وتكدست في أحيائها الهامشية مشكلة أعداداً كبيرة من اليد العاملة الرخيصة، ونحو أوروبا وخاصة فرنسا، طلباً للعمل وهروباً من الاستنزاف نحو وضع أكثر إنسانية؛ حيث بلغ عدد المهاجرين

lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne, Série Recherches, Tome 44, 1^{re} Edition (Paris : PUF, 1968), p 53.

(1) عدي الهواري، مرجع سابق، ص 77-78.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مساوي وعبد الصبور شاهين، ط 4 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978)، ص 82.

(3) Abdallah LAROUÏ, L'histoire du Maghreb, Tome II, (France : Maspero, 1970), p 124

حسب العروي إبان الحرب العالمية الأولى سنة 1918 ما يزيد عن 119,000؛ أي ما يشكل ثلث 1/3 تعداد السكان الذكور ليخلفوا في المصانع الفرنسيين من العمال المجندين⁽¹⁾. هذه بعض النتائج على المستوى الاقتصادي الجزئي، أما على المستوى الكلي فإن الاستعمار الفرنسي - كإنموذج للاستعمار الاستبدادي - قد مارس دورا تعطيلا على تطور المجتمع الجزائري وعلى بنيته الاقتصادية فلو «اتخذنا - كما يقول مالك بن نبي - سنة 1830 نقطة بداية لتاريخ التطور الاجتماعي بفرنسا والجزائر لرأينا أن التطور لم يسر في البلدين في اتجاه واحد. إننا نلاحظ أولا في بداية هذا التطور - أي عندما لم يكن النمو العلمي والصناعي قد أثر في الحياة الاجتماعية - فهنا نجد مستوى المعيشة للشعبين متساويا وربما وجدنا الشعب الجزائري يتمتع بيسر مادي أكثر.. فقد كان الإنتاج الزراعي متوافرا نسبيا في الجزائر أكثر من فرنسا... ولكن سرعان ما وضع الاستعمار يده على كل الثمرات التي ينتجها التراب الجزائري... ومهما يكن فقد كان في استطاعة الشعب الجزائري سنة 1830 على الأقل أن يقتضي خطوات الشعب الفرنسي، عبر قرن البخار والكهرباء، بينما نرى في نهاية الأمر أن الشعب الفرنسي يصل وحده إلى عتبة العهد الذري، ونجد الشعب الجزائري في قافلة المتخلفين، بعيدا عن جبهة التطور العالمي لم يخرج بعد من مرحلة الأمية»⁽²⁾.

2. 3 - التحقير العرقي وقوانين الأنديجينا: إن الاستعمار من الوجهة

الأخلاقية هو نكسة أصابت الإنسانية، فقد قمعت الشعوب المستعمرة وتعرضت للقهر والتسلط منذ العهد الروماني إلا أن بعض الممارسات الاستبدادية التي قام بها الاستعمار الفرنسي في الجزائر تذكر كما أشار إلى ذلك سعد الله بظلام العصور الوسطى ومحاكم التفتيش⁽³⁾.

وعلى الرغم من مقولة المهمة التحضيرية (Mission civilisatrice) التي أشاعها الاستعمار، وحديثه عن دمج الجزائريين وتذويهم في الثقافة والحضارة الفرنسية المستندة إلى مبادئ عصر الأنوار والحرية والأخوة والمساواة التي رفعت شعارها ثورة 14

(1) محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 198)، 77، وأيضاً: Abdallah LAROUÏ, L'histoire du Maghreb, Op.cit., p 123.

(2) مالك بن نبي، في مهب المعركة، إرهاصات الثورة، ط3 (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 41-42.

(3) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج2، ص 88.

جويلية «يوليو» 1789، فإن منظومة القوانين الصادرة منذ 1871؛ أي بعد فشل ثورة المقراني والإخوان الرحمانيين شكلت إجراء انتقاميا من الجزائريين الذين سيصبحون بموجب هذه القوانين اللاإنسانية «أهالي Indigène» في رتبة بشرية منحلة، يعاقبون بأقسى العقوبات على أبسط المخالفات^(*). وقوانين الأنديجينا هي مجموعة نصوص وإجراءات استثنائية سنّها ووظفها الفرنسيون ابتداء من السبعينيات ضد الجزائريين، وهي لم تشرع دفعة واحدة بل عدلت بحسب الظروف والأحوال؛ بحيث اشتملت في البداية على 41 مخالفة لتتقلص إلى 21 عام 1890، حتى تم إلغاؤها سنة 1944 نظريا إلا أن العمل بها استمر حتى 1954⁽¹⁾.

2. 4 - الإخلال في معادلة الحق والواجب: يمكن أن نلاحظ ذلك في كثير من

الممارسات الاستعمارية منها:

2. 4. 1 - الإجحاف في فرض الضرائب؛ إذ لم تكتف الإدارة الاستعمارية

بانتزاع الأراضي وتحويل ملكيتها إلى المعمارين، ومصادرة الأوقاف والممتلكات ... بل فرضت الغرامات الباهضة على الجزائريين مضاعفة بذلك من أساليب الإفقار الجماعي، في حين كان المستوطنون يدفعون أقل مما يدفعه «الأهالي»، ففي مطلع القرن العشرين كان الجزائريون يدفعون 46% من الضرائب المباشرة رغم أنهم يملكون أقل من 37% من ثروات البلاد، وقد قدر مجمل ما دفعوه بين 1851-1866 بـ 553. 0861 فرنك⁽²⁾. وإلى جانب الضريبة العربية التي لا يدفعها إلا الأهالي ألزموا أيضا بدفع رسوم وضرائب إضافية واستثنائية، والجدولين التاليين يبرزان ذلك:

(*) من بين المخالفات التي نص عليها قانون الأهالي نذكر ما يلي: الامتناع عن تقديم وسائل النقل والمؤونة والماء لأعوان السلطة الإدارية، الامتناع عن تنفيذ الأوامر التي تصدر لتحديد الملكية أو حراستها، التأخر في دفع الضرائب والغرامات، عدم إخطار السلطة بالحيوانات التائهة بعد 24 ساعة من مسكها، الانتقال من منطقة إلى أخرى دون رخصة، إيواء أشخاص من غير الدائرة دون رخصة التنقل... أما عن طبيعة العقوبات فهي تتراوح بين التفرير والسجن ومصادرة الأملاك، كما شرع القانون مبدأ العقوبة الجماعية. أنظر لمزيد اطلاع: يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص 42-43.

(1) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ج 1، وأيضاً:

Abdallah LAROUÏ. Op.Cit. p. 113

(2) يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص 46، وسعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 1، ص 77.

جدول رقم (3-1): نوع وحجم الضرائب في الفترة ما بين 1870-1912

السنة	نوع الضريبة	حجمها (مليون فرنك)
1870	ضريبة عربية	14
1890-1885	ضرائب أخرى	22
	ضريبة عربية	19
1912	ضرائب متنوعة	45

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 46.

نوع الضريبة	حجمها (مليون فرنك)
ضريبة عربية Impôts Arabes	13-14
ضرائب إضافية Centimes additionnels	2.300.000
ضريبة استثنائية Centimes extraordinaires	800.000
رسوم بلدية Taxes municipales	5.000.000

جدول رقم (3-2): نوع وحجم الضريبة في الفترة ما بين 1877-1881

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

Charles-Robert AGERON les Algériens Musulmans. p2. 258

2. 4. 2 - التجنيد الإجباري: في الوقت الذي كان يعامل فيه الجزائريون

كأنديجين ويسلبون من التمتع ببعض الحقوق التي للمستوطنين الفرنسيين، يطلب منهم أداء نفس الواجبات. ومن أفضح صور اللاعذالة أن يفرض على الجزائريين-رغم رفضهم- الالتحاق بجبهات القتال الفرنسية في الحرب الأولى والثانية العالميتين للموت إلى جانب الفرنسيين على قضية ليست قضيتهم، وللدفاع عن وطن ليس وطنهم، حتى بلغ عدد المجندين خلال الحرب الأولى ما يزيد عن 173000 جزائري توفي منهم 25000 في ساحة

القتال⁽¹⁾، وهو ما شكل صورة أخرى من صور الاستنزاف الديمغرافي.

ولعله من المفيد هنا التأكيد على أن هذه الأساليب التي تأتي في سياق محاولات إحلال مجتمع بديل محل المجتمع التقليدي لم تتم بطريقة عشوائية؛ بل لقد استندت في كثير من الأحيان إلى دراسات وتوجيهات خبراء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاستعماريين لتسهيل عملية النفوذ الاستعماري وإحكام السيطرة، وقد كان كثير من الباحثين الاجتماعيين أمثال أوغسطين بيرك وجاك بيرك، ومونتاني... وغيرهم موظفين لدى السلطات الاستعمارية، وهيأت دراساتهم حول الخصائص السلالية لسكان الشمال الإفريقي وظروف حياتهم وعوائدهم وتقاليدهم وعقائدهم الدينية وخصائصهم الحربية... المعلومات للمسكريين من أجل التعامل بفعالية مع واقع هذه المجتمعات⁽²⁾.

الوضع الثقافي والديني

تبدو فصول وعناصر الخطة الاستعمارية في اتجاه إخضاع المجتمع الجزائري مرحلية ومتكاملة، فبعد أن تمت تصفية البناء التحتي (التفكير في المجال الاجتماعي والاقتصادي) بدأ الاستعمار معركته الثانية لتصفية البناء الفوقي وذلك بالتأثير على القيم الروحية والرموز الثقافية (التجهيل في المجال الثقافي)، مسترشداً بالقاعدة التالية التي يشرحها الأب لنديمان «ليس ثمة مثال في تاريخ العالم لشعب اندمج في شعب آخر؛ أي أصبح متجانساً معه دون أن يكون قد تم التغلب عليه أولاً في عقائده الدينية وحضارته»⁽³⁾. فعندما وصل المساس بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة كبيرة من العمق، ضعفت القدرة على المقاومة وعند ذلك فقط بدأ التدخل الأجنبي يتغلغل في المجال الثقافي لتكتمل أبعاد السيطرة⁽⁴⁾.

(1) Abdallah LAROUÏ, L'histoire du Maghreb, Op.cit., p123.

(2) انظر: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمبارة، ط 1 (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991)، ص 142-150.

(3) راجع بلعيد، تاريخ الجزائر الحديث، كتاب رسالة الأطلس المسلسل، الجزائر: جريدة الأطلس، العدد 94 (من 15-21 جويلية «يوليو» 1996)، الحلقة الثانية، ص 10، العمود 2.

(4) François BURGAT, L'islamisme au Maghreb la voix du sud (Paris : Edition Payot & Rivages, 1995), p60.

لقد كانت الفترة الممتدة من 1830-1880 فترة فرض السيادة العسكرية والإدارية ومحاولة تثبيت الوجود الاستعماري بالقوة، وقد تميزت كما هو معلوم بالدفاع المسلح عن الكيان الجزائري من خلال المقاومة الرسمية والشعبية، إلا أن هذه الأخيرة أخفقت بسبب عوامل كثيرة رغم طول المدة وجسامة التضحيات... وكانت آخر ثورة كبرى هددت هذا الوجود في الشمال هي ثورة 1871، وقد تم القضاء عليها بعنف شديد مما أفسح المجال بعد 40 سنة من العمل العسكري لكي يلجأ الاستعمار إلى أساليب أكثر فعالية لضمان ديمومة سيطرته، وهنا بدأ العمل على الجبهة الثقافية باعتبارها أخطر جبهة لحسم المعركة.

وعلى الرغم من أن السنوات الأولى للاحتلال لم تخل هي الأخرى من ممارسات تكتسي طابع الحرب الثقافية، إلا أن المشروع الاستعماري في هذا المجال لم يبد واضحاً إلا بعد فشل ثورة الإخوان الرحمانيين، وهو ما عبر عنه ألفريد رامبو الذي كان وزيراً للتعليم عام 1897 قائلاً «كان الغزو الأول قد تم بالسلاح وانتهى مع 1871 بانتزاع السلاح من بلاد القبائل.. ويتمثل الغزو الثاني في حمل الأهالي على أن يقبلوا بإدارتنا وبعدها، وسوف يتحقق الغزو الثالث عن طريق المدرسة؛ إذ يجب أن نضمن السيطرة للغتنا وأن تدخل في أذهان المسلمين الفكرة التي نحملها عن فرنسا ودورها في العالم، وأن تحل محل الجهل والأفكار المسبقة المنغلقة، المفاهيم المدققة للعلم الأوروبي»⁽¹⁾.

إن عملية التفكير للبنى الاجتماعية والاقتصادية توازت منذ البداية مع عملية تفكيك وتحطيم الأسس التي تقوم عليها البنية الثقافية (الأوقاف)، وهو ما سهل بعد ذلك إتمام عملية الترسيع الاستعماري من خلال محاولات تأسيس وتشكيل مجال ثقافي جديد خادماً للمشروع الاستعماري عندما استقرت الجبهة العسكرية بعد 1880. فتحن هنا إذا أمام عملية مزدوجة، عملية هدم وإضعاف للكيان الثقافي التقليدي، وعملية مقابلة ومتممة هي التأسيس لنسق ثقافي جديد تكون الغلبة فيه للقيم الخادمة للاستعمار الاستيطاني، وقد ارتكزت ميكانيزمات هذا العمل على مجموعة من الأساليب نذكر من بينها:

(1) محمد الميلي، في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن الـ 19، الجزائر، جريدة الشروق اليومي: 2005/07/09، العدد 1425، ص 24.

3. 1 - إنهاء الوظيفة الاجتماعية والثقافية لمؤسسة الأوقاف: يعتبر

الوقف أو الحبس ظاهرة اجتماعية دينية عرفها المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام، وهي تكتسي أهمية اقتصادية واجتماعية وثقافية بالغة، وعندما تعرضت الجزائر للغزو الاستعماري كان الوقف يشكل أساسا ماديا مهما للمجتمع الجزائري. كان يشرف على الوقف مؤسسات دينية تتولى رعايته وتسييره، ويعد الدارسون منها أوقاف الحرمين الشريفين وأوقاف سبل الخيرات، وأوقاف المساجد والجوامع والقباب والزوايا والجبانات، وأوقاف الأولياء والأشراف وأهل الأندلس، وأوقاف الجند والثكنات والمرافق العامة...⁽¹⁾.

وقد شكل مردودها المصدر الأساسي والوحيد لرعاية الخدمات الثقافية والدينية في المناطق الريفية والحضرية على السواء... وكثيرا ما كان يستغل فائض هذا المردود في إنشاء أماكن جديدة للعبادة والتعليم. أما مصارف الوقف فهي متنوعة بحسب الأغراض التي وقفت لأجلها، فمنها النفقة على رجال العلم والمدرسين والطلبة ومساعدة الفقراء والمعوزين، ورعاية وصيانة المرافق العامة... وغيرها⁽²⁾.

وعلى العموم فإن مؤسسة الوقف شكلت في تلك المرحلة وسيلة اقتصادية فعالة في تدعيم الحياة الاجتماعية الجزائرية، وترسيخ التضامن الاجتماعي، لذلك لم يتوان الاستعمار منذ الوهلة الأولى في ممارسة ضغوطه عليها حتى تمت مصادرتها نهائيا. فقد صدرت أولى قراراته المتعلقة بالأوقاف في 08 سبتمبر 1830 ونصت على أن للسلطات العسكرية الحق في الاستحواذ على أملاك موظفي الإدارة التركية، وعلى بعض الأوقاف التابعة لمؤسسة أوقاف الحرمين، ثم توالى التشريعات لتسهيل عملية ابتلاع أملاك الأوقاف بطريقة تدريجية؛ إذ صدر قرار (Ordonnance) في أكتوبر 1844 ينص بصريح العبارة على أن الوقف لم يعد يتمتع بصفة المناعة، وأنه أصبح يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العمومية، ثم تم توسيع صلاحياته بمرسوم 1858 الذي أخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، ثم بقرار 1873 الذي استهدف تصفية أوقاف

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ط 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ج 5، ص 153.

(2) ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، المعهد المشائني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص 162-163.

المؤسسات الدينية لصالح التوسع الاستيطاني⁽¹⁾.

إن عملية الاستيلاء على الوقف كانت ضربة قاضية ومخططة للحياة الثقافية والدينية وقد نتج عنها:

3. 1. 1- انهيار المنظومة التعليمية: وتهدم الجهاز التربوي بصورة مباشرة وذلك عندما اختنقت أسسه المادية والاجتماعية، فقد كان تمويل التعليم في المرحلة ما قبل الكولونيلية ذاتيا يعتمد على مصادر الأوقاف ولم يكن الحكم العثماني الرسمي يتدخل في ذلك، وهو ما انعكس بالإيجاب على حرية التعليم وانتشاره. كان الوضع الثقافي جيدا فقد أكدت محاضر جلسات لجنة إفريقيا عام 1834 أن جميع العرب تقريبا يعرفون القراءة والكتابة في حين كان عدد الأميين في فرنسا يتجاوز 40%⁽²⁾، أما عن انتشار المدارس بكافة مستوياتها التعليمية فإن الإحصاءات التالية تبين الحالة الإيجابية التي كان عليها التعليم⁽³⁾ سواء في الريف أم في المناطق الحضرية.

(1) ناصر الدين سميدوني، المرجع نفسه، ص 166-168. وأيضا: سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافية 1830-1954، ج 5، ص 161-170.

(2) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص 81، وناصر الدين سميدوني والمهدي البوعبدلي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص 145.

(*) على الأقل من الناحية الكمية لأن نوعية التعليم لم تواكب مستجدات التطور المحلي والعالمي في تلك المرحلة، فقد بقي التعليم في عمومها متجها نحو العلوم الدينية والتراثية ولم يكن منفتحا على العلوم المصرية.

جدول رقم (3-3) الحالة التعليمية في بعض المدن الكبرى
في السنوات الأولى من الاحتلال (**).

المدينة	السنة	نوعية وعدد المدارس	عدد التلاميذ
الجزائر (عدد سكانها 12000)	1830	100 مدرسة	/
		12 زاوية	/
		122 جامع ومسجد	/
	1840	24	600
	1846	14	400-320
قسنطينة (عدد سكانها 25000)	1837	90 مدرسة ابتدائية	1400-1300
		7 مدارس ثانوية وعالية	700-600
		35 مسجد	/
	1847	16 زاوية	/
		30 مدرسة ابتدائية	350
تلمسان (عدد سكانها 12000 - 14000)	عند الاحتلال	التعليم الثانوي والعالي	60
		3 معاهد للتعليم العالي	/
		50 مدرسة ابتدائية	/
		30 زاوية	/
		35 مسجد	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: أبو القسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،
ج 1، ص 245-272، وج 3، ص 24-28، وأيضا:

Charles-Robert AGERON. les Algériens Musulmans, Op.cit.,
p.318

(**) مع ملاحظة أن الإحصاء قد لا يكون دقيقا على أساس اختلاط مفهوم المدرسة مع المسجد، لأن المسجد ليس مكانا للصلاة فقط، فهو أيضا مكان للدراسة والتعلم.

غير أن هذه الإحصاءات تبين أيضا التدهور الذي بدأ يمس الحياة العلمية والثقافية، وهو تدهور يرجع في بعض جوانبه إلى الوضع العسكري نتيجة فقدان الاستقرار والأمن، لكنه في الأصل مترتب عن ضرب أسسه المادية؛ أي عن مصادرة الأوقاف، أما الصورة الدرامية لهذا الوضع فقد عبر عنها دي توكفيل باسم لجنة 1847 قائلا: لقد وضعنا أيدينا على عائدات المؤسسات الخيرية... وتركت المدارس تنهار، وحلقات العلم تتفكك؛ إن الأضواء انطفأت من حولنا... لقد جعلنا المجتمع الإسلامي أكثر جهلا وأكثر بربرية مما كان عليه قبل أن يعرفنا.. ويعلق آجيرون على هذه الوضعية مؤكدا على أنه ليس غريبا بعد هذه الفترة أن ينقرض طلبة العلم والعلماء، أو أن يهاجر بعضهم أو أن يسقط في عالم العوز، أو أن ينزوي البعض في مكان من أمكنة العبادة المتبقية⁽¹⁾. وهو ما جعل نسب الأمية تصل بعد ذلك إلى مستويات غير مسبوقة ففي عام 1890 لم يكن عدد المتدربين ممن هم في سن الدراسة يتجاوز 1.9 % وارتفعت هذه النسبة قليلا عام 1908 لتصل إلى 4.3 % وعام 1922 إلى 6%⁽²⁾ إلا أن نسب الأمية بقيت في حدود 85-90 % حتى عشية الاستقلال.

3. 1. 2 - تدهور أماكن العبادة والمعالم الإسلامية : من الناحيتين المادية والمعنوية؛ فبعد مصادرة الأوقاف العقارية والمالية التي كانت تابعة للمساجد والمصليات والمزارات والجبانات... وهي مخصصة في بعض جوانبها لصيانتها وتسديد مستحقات القائمين عليها من أئمة ومؤذنين وحزابين وقيمين... بدأت معالم أفولها؛ إذ ترك بعضها دون صيانة وتجديد حتى تهاوى، وضيق على القائمين على بعضها في الأجر حتى ترك الوظيفة... بل إن الكثير منها امتدت إليه يد الهدم العمدي أو البيع أو التحويل بحجة المنفعة العامة؛ إما إلى كنائس أو إلى ثكنات وحتى إلى اسطبلات...، وهو ما أحدث جرحا ثقافيا وحضاريا كبيرا في الجزائر المعاصرة عندما تم القضاء على هذه المعالم الإسلامية، فالجزائر العاصمة كانت وحدها تعد ما يزيد عن 160 جامعا ومسجدا وزاوية لم يبق منها عشية الاستقلال سوى أربعة مساجد⁽³⁾.

(1) Charles-Robert AGERON, les Algériens. Musulmans et la France (1871-1919), Op.cit., p317-318

(2) يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 73، ولمزيد من الاطلاع، انظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج 5، ص 10-71. ويتحدث آجيرون على أن مدينة الجزائر العاصمة مثلا كانت وحدها تعد سنة 1830 ما يقارب 13 جامعا و 109 مسجدا و 32 مصلى

3. 1. 3 - تدهور منظومة التكافل الاجتماعي؛ أو تفتت شبكة العلاقات

الاجتماعية المبنية على قيم التكافل الاجتماعي، وقد بينا أننا بأن مؤسسة الأوقاف شكلت في تلك المرحلة وسيلة اقتصادية فعالة في رفد الحياة الاجتماعية الجزائرية، وترسيخ دعائم التضامن الاجتماعي، فمصارف الأوقاف كانت تتجه نحو رعاية الأيتام وذوي الحاجات من المرضى والفقراء وعابري السبيل.... وكان كل هؤلاء يجدون في المال الوقفي مصدرا للاسترزاق والإعانة، وبمصادرة الأوقاف تم ضرب منظومة التكافل الاجتماعي في الصميم.

3. 2 - تهيمش دور مؤسسة القضاء الإسلامي؛ حاول الاستعمار الفرنسي

تحطيم كل رموز السيادة التي تذكر بالدولة الجزائرية وبالانتماء الثقافي والحضاري للمجتمع الجزائري، ومن أهم رموز السيادة التي امتدت إليها آلتة التحطيمية مبكرا مؤسسة القضاء الإسلامي، فقد بدأ التدخل في شؤونها منذ سنة 1834 عندما صدر قرار يعطي الحق للمتقاضين الجزائريين باستئناف الأحكام الصادرة من القضاة المسلمين أمام مجالس الاستئناف الفرنسية، وهو تعد صريح على اختصاصات القضاء الإسلامي. ثم توالى القرارات التي أسست لتنظيم القضاء الفرنسي في الجزائر على قاعدة إدماج القضاء الإسلامي في قضاء المتروبول نهائيا⁽¹⁾، بدأ ذلك بنزع صلاحية البت في قضايا الجنح والجنايات بموجب المراسيم الملكية (Ordonnances royales) الصادرة في فبراير 1841 وسبتمبر 1842 قاصرة حدود النظر في الميراث والأحوال الشخصية، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ حيث صدر مرسوم آخر في شهر سبتمبر 1885 يحظر على القضاة المسلمين النظر في قضايا العقار والملكية. وهكذا بقي اختصاص القضاء الإسلامي محصورا في الأحوال الشخصية، وقبل ذلك تم تأسيس محاكم الصلح عام 1874 وأرغم الأهالي على التقاضي فيها⁽²⁾. أما عن مكانة وظيفة القضاء وصورة القاضي المسلم

و 12 زاوية، لم يبق قائما منها عام 1862 سوى 9 مساجد جامعة (كبيرة) و 19 مسجدا و 15 مصلى و 5 زوايا؛ أي حوالي 48 بناية من أصل 176 كانت موجودة عام 1830. ويؤكد أيضا على أنه لم تشيد طيلة الفترة الممتدة من 1830 إلى 1862 سوى 5 مساجد وهو رقم بعيد حتى عن استرجاع ما تم تدميره. انظر: Op.Cit, Charles robert AGERON p 297

(1) Charles-Robert AGERON, les Algériens. Musulmans et la France (1871-1919), Op.cit. p 201.

(2) يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 43-44.

لدى المجتمع العام فإنها اهتزت بشكل مأساوي؛ إذ بعد أن كانت وظيفة يتولاها أشخاص من ذوي الكفاءة والعلم وممن يحضون بالاحترام، تحولت إلى وظيفة يمهّد بها إلى أشخاص لا تتوفر فيهم أدنى هذه الصفات إلا فيما ندر، وهو أمر مقصود من الإدارة الاستعمارية، فهي المتحكمة في مسألة التوظيف والتعيين، وهي المسؤولة عن تدهور المنظومة التعليمية التي لم تعد قادرة على إنتاج الإطارات الدينية كما (*) وكيفا.

وبمحاصرة القضاء وتشويهه نجحت الاستراتيجية الاستعمارية إلى حد كبير في تضيق وحسر مجالات تأثير الدين في مناشط الحياة الاجتماعية، فبعد أن كان الإسلام هو الضابط الأساسي لمجلة الحياة في مختلف مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية... خلال مرحلة ما قبل الاستعمار، تراجع ليحل محله القانون الفرنسي، وبقيت مساحة ضيقة من الحياة الإسلامية فقط تخضع للشرع الإسلامي هي مساحة الأحوال الشخصية، ورغم ذلك لم تمل السلطة الفرنسية من التضيق عليها وفتح الباب للاحتكام إلى القانون (Le code) الفرنسي.

3. 3- إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا؛ من أبرز ما ميز الحياة الدينية في الجزائر فترة الحكم العثماني انتشار الطرق الصوفية وكثرة المباني المخصصة لها، «ففي المدن والأرياف عاش شيوخ التصوف يبتئون عقائدهم ويعلمون مبادئ الدين ويلقنون الأتباع والمريدين الأذكار والأوراد، فإذا اشتهر أحدهم أسس مركزا يستقبل فيه الزوار والأتباع ويعلم فيه الطلبة، ويتبرع الناس لهذا المركز فيكبر ويشتهر اسم المتصوف فيتسمى به ذلك المكان ليصبح زاوية فلان»⁽¹⁾.

وطيلة هذه الفترة أدت الزوايا والطرق الصوفية دورا دينيا مهما تمثل في ترسيخ إسلام شعبي متجذر في الحياة الثقافية الجزائرية، كما كانت فضاء للتربية والتعليم، بل تعدت ذلك لتلعب في بعض الظروف التاريخية أدوارا سياسية وعسكرية. غير أن كثيرا من هذه الزوايا تبعا لظاهرة التخلف التي أخذت على المجتمعات الإسلامية بعد عصر ما بعد الموحدين ابتدعت وورثت طقوسا وممارسات بعيدة عن روح الإسلام السني كالمغالاة في

(*) قدم جفلول بعض الأرقام التي تبين وضعية الأجهزة القضائية ففي 1894 لم تكن الجزائر تضم أكثر من 115 قاضيا، 205 باشوات، 276 كاتب عدل، 25 مفتيا. انظر: عبد القادر جفلول، تاريخ الجزائر الحديث دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس، مراجعة خليل أحمد خليل، السلسلة التاريخية، ط 3، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، ص 93.
(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 0051-0381، ج 1، ص ص 262-362.

الشيخ وتجمعات الزردة وأفعال الدروشة، وغيرها...

بلغ عدد الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي كما أبرزته بعض الدراسات والإحصائيات الفرنسية رقما مهما رغم اختلاف التقديرات بين دارس وآخر تبعا لزمان إجراء الدراسة وظروفها، فلويس رين في الدراسة التي أجراها عام 1884 يقدم الأرقام الآتية:

جدول رقم (3-4): الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر
أثناء الاحتلال الفرنسي (عام 1884)

الطرق الصوفية في الجزائر	16 طريقة
الزوايا	زاوية هامة 355
الإخوان (أي أتباع ومريدي الطرق الصوفية)	إخواني 169.000
عدد السكان الإجمالي	نسمة 2.842000

المصدر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 4، ص 292.

أما دراسة ديبون وكوبولاني التي أنجزت بعد دراسة رين في آخر القرن التاسع عشر فقد أحصت عدد الطرق المنتشرة في الجزائر فكانت 23 طريقة بمريدين وأتباع يتجاوز عددهم 300.000 من الإخوان⁽¹⁾.

هذه الوضعية تبين اهتمام الإدارة الاستعمارية بالزوايا والطرق الصوفية بقصد إخضاعها، والإطلاع على توصيات ونتائج الدراسات التي أنجزها الجنرال دي نوفو بدءا من 1845 ثم دراسات شارل بروسلاز وهنري دوفيرييه ثم بعد ذلك دراسات لويس رين وديبون وكوبولاني... وغيرها حول الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر تبين بما لا يدع مجالا للشك الاستراتيجية الاستعمارية في هذا الصدد.

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 4، ص 300. وللتوسع أكثر حول هذه الطرق انظر: المرجع نفسه، ص 42-281.

إن الزوايا تاريخيا كانت خلال أكثر من 70 عاما الحاشد الرئيسي لمقاومة الغزو الاستعماري الفرنسي، وبعد فشل المقاومة التركية الرسمية فإن معظم ثورات ومقاومات ما بعد 1830 كان وراءها شيخ طريقة أو مرابط زاوية، فقد كان معظم زعماء تلك المرحلة إما شيوخ زوايا أو منتسبي طريقة.

لقد أصبحت الزوايا والطرق الصوفية عندما حوصرت المؤسسات الدينية في المدن وصودرت الأوقاف وضيق على القضاء الإسلامي، ونفي العلماء وتحول ما تبقى من الأئمة والمفتين إلى متعاونين مع الإدارة الاستعمارية الملاذ الأخير للأهالي الذين وجدوا فيها إشباعا لحاجات نفسية أثارها الفراغ الاجتماعي الذي صار يحس به الجميع نتيجة التوغل الاستعماري العنيف في بنى المجتمع الجزائري⁽¹⁾. لكن فترة طويلة من الإنهاك العسكري والحروب المتواصلة وسياسات التقتيل والإبادة والأرض المحروقة والنفي والمصادرة دامت لما يزيد عن 70 عاما، أدت فيها الزوايا والطرق دورا ثوريا وتحرريا كبيرا قادت في الأخير إما إلى الانهزام أو الاستسلام، وهو ما جعل الإدارة الاستعمارية تستعمل معها بعد ذلك -كما بين مايكل ويليس- سياسة العصا والجزرة التي تجمع بين المراقبة والتشدد دون المهاجمة وهو ما طبقته مع الرحمانية التي فرقته بعد القضاء على ثورة 1871 إلى ما يزيد عن 25 فرعا لا يعترف واحد منها بالآخر، وما فعلته مع الطرق الدرقاوية والقادرية والشاذلية، كما قررت مراقبة الزوايا عن كثب بالتحكم في مداخيلها المادية ومنع إعطائها الرخص لجمع أموال الزيارات، ومطالبتها بتقديم عدد المنخرطين فيها...، أما الأسلوب الثاني فهو الاستمالة والاحتواء وهو ما مارسه مع كثير من الزوايا والطرق كالتجانية والطيبية وبعض فروع الرحمانية، وذلك بدعمها وإعادة الاعتبار لشيخوخها من خلال عرض الوظائف عليهم والسماح لهم بجمع أموال الزيارات، ومنحهم الإقطاعات، وتزويج بعضهم بفرنسيات، ومنحهم الأوسمة، وخلع الألقاب عليهم...⁽²⁾. وكانت نتيجة سياسة الاستمالة وتدفع الدعم نحو الطرق والزوايا قد قادت هذه الأخيرة إلى التخفيف من حدة التمسك بالتعاليم الصارمة التي كان يتصف بها المنضوون تحتها وقادت إلى الانتقائية والإيمان بالغرافات والتدجيل، وأصبحت بالتالي أكثر قابلية لمفاتيحات السلطة الاستعمارية. إن اشتراك العملية التاريخية

(1) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 60.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، ج 4، مواضع متفرقة.

مع السياسة الاستعمارية قد أنتج -كما أكد ذلك أحد الكتاب- تلك الحقيقة الساخرة القائلة بأن المستعمرة اعتمدت في القرن العشرين على الحركة التي كانت العاشر الرئيسي لمقاومة القرن التاسع عشر لتحظى بدعم ديني كبير⁽¹⁾. وهكذا انتهت الزوايا والطرق المقاومة كمؤسسات اجتماعية وثقافية متحررة من الارتباط بالمستعمر، وكفضاء للممانعة الثقافية والعسكرية إلى أكبر مبرر للوضع القائم بمقولات دينية غارقة في القدرية والسلبية، وانتقل خطابها كما وصفه البعض «من خطاب مقاوم إلى خطاب مدجن ومهادن تكثر فيه المفردات التي تتحدث عن «المقدر» و«المكتوب» وأشكال كثيرة من الشعوذة والدجل»⁽²⁾؛ وتحول تراث الزوايا من الفقه والرباط إلى التيممة والخرافة كما عبر عن ذلك مالك بن نبي، وأصبح مدلول كلمة «المرابط» التي اشتقت من المراقبة والرفض للاستعمار إلى مدلولات سلبية تتضح بكل معاني الدروشة والخرافة والاستسلام، وبقيت السلطة الاستعمارية تغذي هذه الأفكار والسلوكيات والميول والاتجاهات الدينية المنحرفة وتشملها بالرعاية.

واستمرت الطرقية تجتذب لها الأنصار والمريدين وتؤدي بعض الأدوار المطلوبة من الاستعمار؛ حتى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين رغم أنها بدأت تستنفد طاقتها بداية من العشرينيات في معركتها مع الحركة الإصلاحية الناشئة. ومع ذلك أيضا فقد أسهم الخطاب الطرقي -حسب أحمد حمدي- في «تشكيل الخطاب الأيديولوجي الجزائري؛ فمصالي الحاج أبو الحركة الوطنية كان في بداية حياته أحد مريدي الطريقة الدرقاوية، كما أن الطرقية ساهمت في تزويد الحركة الوطنية وكذلك الثورة المسلحة بعدد معتبر من الإطارات والكفاءات الشبانية المثقفة»⁽³⁾.

(1) مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 32.

(2) أحمد حمدي، جذور الخطاب الأيديولوجي الجزائري، سلسلة معالم، إشراف مصطفى ماضي (الجزائر: دار القصة للنشر، 2001)، ص 72.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

جدول رقم (3-5): انخفاض عدد المنتمين للطرق الصوفية

السنة	عدد المريدين والأتباع
أواخر القرن التاسع عشر	300. 000
1910	295 .000
1937	190 .000

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 301.

3. 4- محاصرة الدين الإسلامي وتجهيل الجزائريين به: يمكن لدارس تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر أن يدرك بكل وضوح حضور المعطى الديني في معادلة الصراع منذ البداية؛ فتصريحات بعض قادة الحملة الفرنسية تبين الخلفية الدينية لسياسة التوسع الاستعماري؛ فهي حسبهم معركة الصليب مع الهلال، والإنجيل مع القرآن.

وعندما تم سحق جيش الداوي ووقع اتفاق الاستسلام كان أول ما فعله الفرنسيون في الأيام الأولى هو أنهم علقوا الصليب على ثلاث مآذن في مدينة الجزائر، وأقاموا في ساحة القصبة احتفالا دينيا ضخما احتفاء بسقوط جلالة المسيحية^(*)، واختاروا أجمل مساجد العاصمة ليحولوه إلى كاتدرائية، أما قتلهم في الحملة فقد اعتبرهم بعض كتابهم المتحمسين للاستعمار الديني وهو بوجولا شهداء الحضارة والمسيحية، وأن دماءهم ستوطد دعائم الدين المسيحي في الجزائر⁽¹⁾.

ورغم أن الاتفاق الموقع بين الداوي وقائد الحملة دي بورمون نص على أن الدين المحمدي سيبقى معمولاً به كما كان وممارسته مكفولة^(**) هي الصفة التي

(*) هي الصفة التي كانت تطلق على أياة الجزائر خلال فترة الحكم العثماني نظرا لدورها العسكري البارز في حوض البحر المتوسط.

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، مرجع سابق، ج 1، ص 80.

(*) L'exercice de la religion mahométane restera libre... la religion ne recevra aucune atteinte..

Charles- Robert AGERON. les Algériens. Musulmans et la France (1919-1871). Op.cit., p 293.

كانت تطلق على أيالة الجزائر خلال فترة الحكم العثماني نظرا لدورها العسكري البارز في حوض البحر المتوسط. فإن التعامل الفرنسي أكد على عكس ذلك لأن هذا الاتفاق لم يكن كما وصفه «الحاكم العام كلوزيل» سوى خدعة حرب لا غير، فالفرنسيون منذ البداية كانوا على وعي بأن الزمن والتطور التاريخي كفيل بتجاوزه⁽¹⁾، وهو ما صدقته بالفعل سلوكياتهم العدوانية اتجاه كل ما يرمز للدين الإسلامي.

لقد تعاملت السلطة الاستعمارية مع المسألة الدينية في البداية بمنطق ما سماه مايكل ويليس سياسة كبت الإسلام ومظاهره باعتبارها جزءا طبيعيا ومتمما لعملية الضم التي تعرضت لها الجزائر، وترجم ذلك من خلال إغلاق وتهديم المساجد، ومصادرة الأموال والأماكن الوقفية، وتجريف الجبانات وغلق الزوايا ومنع ممارسة الإسلام وتعليمه بغلق مدارس التعليم القرآني، وطرد الأئمة والمفتين، ومراقبة وضبط الاحتفالات الدينية، ومنع الحج... لكن عندما اقتنعت الإدارة الفرنسية باستحالة اقتلاع الإسلام من جذوره رغم هذه الممارسات عمدت إلى التحكم الرسمي في الإسلام، وذلك بإضعافه من خلال إيجاد رجال دين مسلمين مدربين في مدارسها يمكن من خلالها التحكم بالتعاليم الإسلامية في المساجد ومرتاديها⁽²⁾ وبذلك تجمع في يدها أنفذ وسائل الإفساد.

إن سيرورة المحاصرة للدين بقصد التجهيل به اتخذت لها أشكالا بارزة يمكن أن نضيفها إلى ما سبق الإلماح إليهم أساليب كان القصد منها الإفراغ الهوياتي للفرد الجزائري بغية تسهيل استيعابه وإدماجه في منظومة القيم الثقافية والدينية الفرنسية، ونذكر من بينها:

3. 4. 1 - القضاء على المرجعية الدينية : إما بالإلغاء أو التشويه، فالإدارة

الاستعمارية عمدت منذ البداية إلى محاصرة المراجع الدينية من علماء ورجال دين، وكل من لم يندمج في سياستها أو شعرت بخطرته كان مصيره إما النفي أو العزل أو التضييق... مثلاً حصل مع شيخ الإسلام ابن العنابي ومع القاضي عبدالعزيز ومع الشيخ صالح بن مهنا

(1) Charles-Robert AGERON. les Algériens .Musulmans et la France (1871-1919),Op.cit., p 293

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 22-23.

وغيرهم...

ونشير في هذا الصدد إلى قضية خطيرة هي إلغاء منصب مشيخة الإسلام التي كان يتولاها في الجزائر المفتي ابن العنابي وفي قسنطينة محمد الفكون، فقد كان أثرها سلبيا على وحدة المرجعية الدينية في الجزائر في تلك المرحلة⁽¹⁾، فبدل أن يبقى للجزائريين مرجعيتهم سواء كانت مجسدة في شخص عالم أو هيئة علمية عليا وهو ما كان موجودا قبل الاحتلال امتدت يد الاستعمار الفرنسي إلى هذا المنصب فأبطلته.

وعندما تمت تصفية المجال الديني من العلماء ذوي الكفاءة والمسؤولية (قضاة ومفتين وأئمة...) أحلت بدلهم أشخاصا أقل علما ووعيا ونقاء أخلاقيا ليتولوا الفتوى والقضاء والإمامة... حتى امتهنوا هذه المناصب والخطط الدينية. ولا شك أن غاية الاستعمار من هذا التحكم في شعائر الدين بتعيين إمام جاسوس خؤون ومفت فاسد مفسد وقاض منافق مرتش -كما يقول مالك بن نبي- هو أن يجعل من الإسلام صورة عجيبة من حياة أصحابه المستعمرين⁽²⁾، وهو نفس ما أقر به لوشاتوليه سنة 1910 عندما قال «إن فرنسا قد اصطنعت في الجزائر إسلاما فريدا خاصا بها كما اصطنعت له رجالا من نوع خاص، وكل هذا الاصطناع جاء عن طريق اضطهاد المؤسسات الإسلامية... وخلال ثمانين سنة اصطنعنا إسلاما فذا في العالم، بدون أوقاف، وبمساجد إدارية... وقضاة موظفين، وحج برخصة»⁽³⁾.

4. 4. 2 - التدخل القسري في الحياة الدينية : تطور التشريع الفرنسي منطلقا

من مبدأ العلمنة أو فصل الدين عن الدولة (Laïcisation) الذي أقر العمل به قانونيا في فرنسا سنة 1905، وبدأ العمل به في الجزائر سنة 1907، وقد نص على أن الجمعيات الحرة

(1) تعاني الجزائر اليوم غياب مراجع دينية ذات كفاءة علمية شرعية وواقعية، وذات امتداد وحضور شعبي فاعل، وافتراد هذه المراجع له آثار سلبية يجتني المجتمع الجزائري اليوم بعض نتائجها، ففي الوقت الذي يعود فيه التونسي إلى علماء الزيتونة، والمغربي إلى علماء القرويين، والمصري إلى علماء الأزهر، والإيراني إلى حوزات قم والتجف، نجد الجزائري يعيش فراغا رهيبا في هذا الصدد، فلا غرابة بعدها أن نجد أفراد المجتمع الجزائري ينهلون الأفكار والفتاوى... من مصادر بعيدة عن واقع وظروف المجتمع الجزائري، ومنذ مدة طويلة لم تستطع وزارة الشؤون الدينية إيجاد من يملأ منصب مفتي للجمهورية.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 117.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج 4، ص 349.

التي سيتم اعتمادها وفق القانون الجديد هي من سيتولى الإشراف على أملاك المؤسسات الدينية وشؤون العبادة، إلا أن اللافت للانتباه هو أن مبدأ الفصل قد استثنى الدين الإسلامي ف«أصبح النصارى واليهود مستقلين في تدبير شؤون دينهم بعيدا عن الدولة، أما المسلمون فقد بقيت شؤونهم الدينية تحت إشراف إدارة الشؤون الأهلية الفرنسية»⁽¹⁾. وهي وضعية تناقضية تبين حقيقة توجس الإدارة الاستعمارية من استقلالية «الأهالي» في الإدارة الذاتية لشؤونهم الدينية، وعندما سمحت لهم بعد ذلك بتأسيس الجمعيات الخيرية للقيام بهذا الدور، بقيت حدود نشاط هذه الجمعيات محصورة في الاهتمام بأمور الفقراء والمساكين ولم يكن من شأنها التدخل في القضايا التي رأت إدارة الشؤون الأهلية أنها من اختصاصها ولا ينبغي أن تتازع فيه، فبقي التدخل بذلك شاملا لأدق التفاصيل من تعيين موظفي السلك الديني... إلى خطب الجمعة التي كانت مقننة ومبرمجة ولا حرية للمبادرة فيها من قبل الخطباء، فهي مكتوبة من قبل المستشرقين الفرنسيين ومكرسة للتبليغ والتخدير لا حديث فيها إلا عن الآخرة والموت والتسليم لولاة الأمر الفرنسيين⁽²⁾.

3. 4. 3 - إضعاف اللغة العربية، لأنها حاملة للإسلام وثقافته بإبطال وظيفتها الاجتماعية واستبعادها التدريجي من إدارة مختلف مجالات الحياة العامة، فبعد أن كانت هي لغة التعليم والقضاء والتعامل اليومي جرى حصرها في حدود ضيقة هي حدود أداء بعض الشعائر الدينية، ثم عملت الإدارة الاستعمارية على تلهيجها ومزاحمتها باللهاجات المحلية والدارجة لتحقيق هدف الفرنسية فيما بعد.

وعلى فرض أن اللغة العربية لم تكن ممنوعة في الجزائر كما يقول الأشرف فإنها تدهورت بسبب وجودها المستديم في وضعية المغلوب⁽³⁾ عبر سياسة المحاصرة والتضييق التي بدأت منذ الأيام الأولى للاستعمار، ثم تواصلت طيلة فترة الاحتلال لتتوج في الأخير بقرار وزير المعارف الفرنسي في 08 مارس 1938 الذي اعتبر فيه العربية لغة أجنبية في الجزائر يمنع تعليمها في المدارس.

(1) المرجع نفسه، ص 365-366.

(2) المرجع نفسه، ص 374.

(3) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص 417.

وقبل ذلك عرف مشروع محاصرة وإضعاف العربية مراحل متتالية ففي ديسمبر 1904 أصدر الحاكم العام الفرنسي قرارا يمنع فيه أي معلم جزائري من فتح مدرسة لتعليم العربية دون الحصول على رخصة من الإدارة، مشروطة في حالة القبول باقتصار التعليم على تحفيظ القرآن من دون التعرض لشرح آياته وخاصة تلك التي تتحدث عن الجهاد، مع الولاء التام للإدارة والخضوع لأوامرها، حتى أصبح ميسورا كما يقول مالك بن نبي أن تفتح ناديا للميسر أو مقهى أكثر من أن تفتح مكتبا لتحفيظ القرآن⁽¹⁾. ورغم أن دستور 1947 اعترف رسميا باللغة العربية إلا أن الاهتمام الرسمي بها بقي هامشيا حتى اندلاع الثورة التحريرية.

3. 4. 4 - إشاعة التلويث الأخلاقي في المجتمع العام؛ تبين شهادات كثير ممن عاصر الاستعمار الفرنسي في الجزائر سواء في نهاية القرن التاسع عشر أو بدايات القرن العشرين وجود بعض ملامح التدهور الأخلاقي الذي بدأ يشيع في نطاق المجتمع الجزائري، فهذا إسماعيل حامت يذكر (سنة 1906) أن عادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت قد ضعفت في الجزائر؛ بحيث أصبح شرب الخمر في الطرقات أو الاعتداء على حرمة رمضان لا يثير أي سخط أو تدمر علني، كما كان أكل لحم الخنزير ولحوم الحيوانات غير المذبوحة على الطريقة الإسلامية من الانتشار بحيث لم تعد تثير الاستنكار⁽²⁾، ويتقاطع مع هذا الرأي شهادة لمالك بن نبي الذي عاش بعد هذه المرحلة؛ حيث يقول واصفا الوضعية الأخلاقية السلبية التي وصل إليها المجتمع القسنطيني كعينة من المجتمع الجزائري العام: «لقد شاع الخمر وشاربوه وبدت بوادر استغلال الثقة والمخالفة لتقاليد البلاد العريقة في الظهور...»⁽³⁾، وإذا كان هذا نتيجة من نتائج سياسة التضييق ومحاصرة الإسلام فإنها أيضا من تبعات الوضع الاجتماعي والاقتصادي السيئ الذي عاشه الجزائريون في تلك المرحلة بسبب تدمير قدرة المجتمع التقليدي على ممارسة رقابته على

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 116، وأيضا: يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 66.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 101.

(3) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط2 (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1984).

أفراده، بل ونتيجة انبثات كثير منهم عن جذورهم الاجتماعية نتيجة الهجرة والنزوح التي أوجدت عند بعضهم شعورا بغياب الرقيب.

3. 5 - **تغريب المحيط بفرض الطابع المسيحي**: إن من أخطار الاستعمار الاستيطاني على المجتمعات التي يفد إليها هو أنه لا يدع تفصيلا من تفاصيل حياتها إلا وشمله بالتغيير، فالاستعمار الفرنسي لم يكتف بتدمير البنى الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، بل سعى أيضا إلى تغيير هندسة المكان والفضاء المعماري وبكيفية عنيفة في كثير من الأحيان لينسجم مع ضرورات آلتة الاستعمارية، ففي الجزائر العاصمة دمر الجيش الفرنسي منازل ومساجد وأضرحة وشوارع بأكملها لتقام مكانها بناياته الجديدة، وهكذا حل المسرح والفندق والماخور والمخمرة كرموز لثقافته الغالبة محل المسجد والزاوية والدكان العربي، وزاحمت الكنائس المسيحية - التي بنيت في أماكن مرتفعة - بصومعاتها مآذن ومنازل المساجد الإسلامية. وبهذا أدخل المعماري الإسلامي مكانه للمعمار الأوروبي تدريجيا حتى انقسمت المدينة في الجزائر إلى أحياء أوروبية راقية وأحياء أهلية فقدت كل عناية وتنظيم لتتحول إلى محاشر للبشر، وبالاخص عندما زادت معدلات النزوح من الريف إلى المدينة.

ومن ملامح تغريب المحيط وفرض الطابع اللاتيني والمسيحي على المكان تغيير أسماء المدن والقرى والشوارع والأحياء والأبواب... واعطائها أسماء أوروبية أو رومانية أو دينية مسيحية حتى شاعت مثل هذه الأسماء شارع يوبا، شارع شارل الخامس، شارع دوريا، شارع كليبر⁽¹⁾.

ولم تتوقف عملية تغريب المحيط أو تشويهه على أبعاده المادية المحسوسة فحسب بل امتدت إلى مساحات أخرى أكثر خصوصية والتصاقا بكرامة الإنسان. وسيرا على مخطط التشويه والإفراغ الهوياتي ومحو الذاكرة الشعبية اتجهت الإدارة الفرنسية نحو تغيير أسماء الجزائريين بدعوى إنشاء الحالة المدنية (L'état civil) محدثة بذلك شرخا ثانيا في

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، ج 1، ص 70.

الانتماء القبلي والارتباط العشائري الذي بقي الجزائريون محافظين عليه رمزياً بعد تفتيت القبائل والأعراش، وهكذا عبث الفرنسيون كما يقول سعد الله بالأسماء الجزائرية بطريقة مشينة⁽¹⁾، فقد أجبر قانون 23 مارس 1882 رب العائلة على اختيار لقبه وفي حالة رفضه يمنحه المندوبون المكلفون بعملية التسجيل ألقاباً يختارونها على حسب أمزجتهم، وهكذا أصبحت أسماء كثير من الجزائريين مشتقة من أسماء الحيوانات والنباتات والصفات الدمية، بل إن بعضها معيب ومخل بالآداب (Grotesque et injurieux)⁽²⁾.

3. 6 - التنصير والفرنسة: استمرت عملية إضعاف وهدم الكيان التقليدي الجزائري متواصلة بقصد إتمام الترسيع الاستعماري، وتوازت معها- كما بينا سابقاً- عملية مقابلة ومتممة هي التأسيس لنسق ثقافي جديد خادماً للاستعمار الاستيطاني.

كان هدف العملية الأولى هو إخضاع الأبدان بالمدفع وبقوة السلاح، أما هدف العملية الثانية فإنه اتجه إلى إخضاع النفوس، ولكن بسلاح أكثر كفاءة وفعالية هو سلاح الثقافة والتعليم⁽³⁾، لهذا السبب اعتبر بعضهم أن تحقيق الاستعمار لنفوذته بالقوة والعنف هو حل مؤقت، لأن الحل الدائم هو أن يسعى لبسط نفوذه على المستعمرين بإدماجهم في منظومته الثقافية والدينية بطرق سلمية. أما أفعال الوسائط المستخدمة في ذلك فهي الكنيسة والمدرسة.

3. 6. 1 - الكنيسة: على الرغم من أن الخلفية الدينية للحملة الفرنسية على

(1) لا تزال ألقاب كثير من الجزائريين اليوم تشهد على عنف التشويه الذي تعرضت له الشخصية الجزائرية، وقد ذكر أجبرون أن القواعد التي كانت تحكم الأسماء المغربية تشكل من خمسة عناصر هي: - التسمية الفخرية (مثل الحاج، سيدي، سي) - اسم الشخص، - اسم الأب - وفي بعض الأحيان هناك لقب خاص تسمى به العائلات المنتهية إلى أشراف السيف أو الدين. - الإشارة إلى مكان الميلاد (مثال: الوهراني)، أو إلى الوظيفة (مثال: إبراهيم بن علي خزندار). أما الأسماء فإنها مستمدة من التقاليد الدينية ومشتقة من أسماء الأنبياء وأسماء الله الحسنى (عبد...)، أو أسماء الشهور (رمضان، ربيع..)، غير أنها أصبحت مع الفرنسيين مشتقة من أسماء الحيوانات والنباتات... وقد ذكر أجبرون بعضاً منها مثل: شادي (تحريفاً لكلمة شاذلي)، راس كلب، زاني (من الزنى)، راشي (من الرشوة والفساد)، العايب، فرطاس، لحول... انظر:

Charles-Robert AGERON. les Algériens. Musulmans et la France (1919-1871). Op.cit., p 176, p 181.

(2) أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ج 1، ص 460. وأيضاً: AGERON, les Algériens... Op.cit., pp 176-183.

(3) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط 2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 190.

المجتمع الجزائري بدت واضحة منذ البداية إلا أنها أخذت بعد ذلك طابعا أكثر انغراسا وتغلغلا؛ حيث اعتبر منظرو الاستعمار أن ديمومة الحضور الاستعماري مرهون بالعمل على احتواء المجتمع الجزائري ثقافيا ودينيا، وقد عبر عن ذلك بصراحة أحد أعمدة التبشير في الجزائر شارل ديفوكو Charles de Faucault (1858-1916) حين قال «إن لم ينتصر المسلمون في مملكتنا الاستعمارية بالتدرج والليونة.. وإذا لم تصير تلك الشعوب فرنسية.. فإنها ستخرجنا حتما من بلادها، فالوسيلة الوحيدة التي نصيرهم بها فرنسيين هي أن يصبحوا مسيحيين»⁽¹⁾.

فالمدخل الاستراتيجي الفعال لتحقيق النفاذ والتغلغل الاستعماري؛ أي الفرنسية هو التنصير، لذلك فلا غرابة أن نلاحظ سعيًا فرنسيًا حثيثًا ومبكرًا اتجاه تدعيم عمليات تمسيح الجزائريين، فقد توالى محاولات نشر المسيحية بين عموم الجزائريين منذ لويس بافيه «L. PAVY» إلى أنطوان دوبوش إلى الكاردينال لافيغري، هؤلاء المبشرين الذين رفعوا شعار إعادة السكان البربر إلى حضارة أجدادهم، واستعادة ما أسموه الكنيسة الإفريقية L'Eglise Africaine كما كانت قبل الفتح الإسلامي.

إلا أن المرحلة التي عرفت نشاطًا تبشيريًا كبيرًا هي تلك الممتدة بين 1867-1892 وهي فترة تعرض فيها المجتمع الجزائري للعديد من الجوائح وبخاصة مجاعات عقد الستينيات، كما بلغت فيها أيضًا عملية التحطيم المبرمج لأبنيته الأصلية مداها، وهو ما جعل عملية التنصير أمرًا ميسورًا من الناحية العملية⁽²⁾. في هذه الفترة الحرجة تولى الكاردينال Monseigneur Lavigerie مهمة إدارة شؤون الديانة المسيحية بالجزائر، فكان أكبر شخصية سيطرت على النشاط التبشيري منطلقًا في ذلك من قناعة دينية عبر عنها بقوله «إن رسالتنا هي أن نعمل على إعادة السكان البربر إلى حضارتنا والتي كانت

(1) محمد صالح الهرماسي، مقارنة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 111.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 45.

حضارة أجدادهم»⁽¹⁾، ومستغلا في ذلك ظروف الجزائريين الاقتصادية والمادية الصعبة. أسس لافيغري للعمل التبشيري في الجزائر-متحديا أحيانا حتى تحفظات وردود أفعال بعض الحكام العامين على نشاطه التبشيري المثير- فأنشأ ملاجئ للأيتام والفقراء، وتجاوزت جهوده العمل الفردي إلى تكوين عمل تبشيري جماعي ومؤسسي، من ذلك تكوينه لمؤسسة القديس أوغستين Saint Augustain ومؤسسات جمعية الآباء البيض Les Pères Blancs والأخوات البيض Les Sœurs blanches، وجمعية الإخوة المسلحين في الصحراء Les frères armés du Sahara، وهي مؤسسات صار لها قبل نهاية القرن مراكز في زواوة وورقلة والمنيعية وميزاب⁽²⁾.

غير أن أهم منطقة تركز فيها هذا النشاط التبشيري وبشكل مكثف هي منطقة القبائل لاعتبارات عديدة حاول الترويج لها أنصار ما أطلق عليه آجيرون الخرافة القبائلية «Le Mythe Kabyle»⁽³⁾، منها أن السكان البربر الذين يسكنون هذا الإقليم هم مجموعة إثنية متميزة، وأنهم من حيث الأصول غاليون ورومان، وأنهم معادون بطبيعتهم للعرب، وأن إسلامهم إسلام شكلي وسطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية، وبالتالي ينبغي العمل على استرجاعها.

تبعاً لذلك اتجه النشاط التبشيري إلى فتح الإرساليات التبشيرية وبناء الكنائس وتوجيه جهودها نحو العمل الخيري والخدمي (الصحي والتعليمي...) لاجتذاب السكان والنفاذ إلى القلوب، ليسهل غرس العقيدة المسيحية. وهكذا لم ينته القرن 19 حتى بلغ عدد الكنائس بهذه المنطقة وحدها 30 كنيسة و17 مدرسة تبشيرية يدرس بها 2158 طفلاً يعلمهم 34 راهبا و50 راهبة من جمعية الآباء والأخوات البيض⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من المقاومة والرفض الذين أبداهما سكان منطقة القبائل للمشروع

(1) Charles-Robert AGERON. les Algériens. Musulmans et la France. Op.cit.. p 47.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1860-1900، مرجع سابق، ج1.

(3) Charles-Robert AGERON. les Algériens. Musulmans et la France. Op.cit..p267.

(4) ناصر الدين سميوني، الجزائر منطلقات وآفاق، مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، ص 88.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

التنصيري إلا أن جهود التنصير لم تكن فاشلة على المستوى الاستراتيجي، لأنها أدت إلى إنتاج بعض النخب المثقفة المتعاطفة مع التوجهات الفرنسية، والمتأثرة في تكوينها الثقافي والفكري ببعض رواسب هذا المشروع.

3. 6. 2 - المدرسة : لما كان الغزو الأهم سيتحقق عن طريق المدرسة حسب تعبير وزير التعليم ألفريد رامبو فإن مخطط تصفية الجهاز التعليمي التقليدي-باعتباره أداة للممانعة الثقافية ومنفذا لتشكيل الهوية الحضارية- قد انطلق منذ البداية بتضييق أسس هذا الجهاز المادية والاجتماعية، حتى يبقى الطريق بعدها أمام تأسيس نسق تعليمي جديد تكون مهمته الأساسية خدمة المصالح الاستعمارية، وترسيخ قيم الغالب الثقافية والحضارية، وإعادة تكييف الإنسان وإخضاعه كما أخضعت الأرض.

لقد كان تعلم الجزائريين حسب عبد القادر جفلول ضرورة بالنسبة للحكم الاستعماري لأنه يمثل إتمام عملية الترسيع الاستعماري بغزو الأدمغة⁽¹⁾، غير أنه ينبغي الإشارة هنا إلى أن الاهتمام بتعليم الأهالي قد اختلف من مرحلة إلى أخرى؛ إذ تراوح بين مد وانحسار تبعاً للظروف التي مرت بها تجربة الاحتلال في الجزائر. وإذا كان التعليم الموجه لأبناء الكولون قد ظل يتطور كما ونوعاً فإن حالة تعليم الأهالي لم ترتق إلى مستوى الشعارات المرفوعة، بل ظل تعليمًا محدوداً كما وكيفا غرضه تكوين متعاملين يلبيون احتياجات الإدارة الفرنسية.

جدول رقم (3-6) نسب المتمدرسين من الأوروبيين والجزائريين
في بدايات القرن العشرين

السنة	الجنسية	عدد المتمدرسين	%
حوالي 1900	أوروبيون	78531 من 93531 ممن بلغوا سن الدراسة	84.00
	جزائريون	24568 من 633190 ممن بلغوا سن الدراسة	03.84
1920	أوروبيون	32979	72.73
	جزائريون	45341	04.45
1924	أوروبيون	47801	94.34
	جزائريون	50668	07.78

(1) عبد القادر جفلول، مرجع سابق، ص 77.

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1962، ص 119-120.

ورغم إصلاحات جول فيري J.Ferry عام 1883 التي أقرت مبادئ إلزامية ومجانية ولائكية التعليم إلا أن التعليم بقي بالنسبة للأهالي شيئاً بعيد المنال وذلك لسببين أساسيين أولهما: هو المقاومة والمقاطعة أو الحذر الذي أبداه هؤلاء اتجاه التعليم الفرنسي، لأنّ الانسلاخ فيه كان يعد في تلك الفترة نوعاً من الخيانة؛ فقد بقيت مدارس الاستعمار على قلتها وإلى بدايات القرن العشرين تشكوندرة روادها بسبب ما استقر في أذهان الجزائريين من الخوف على أبنائهم من هذا الوسط الجديد، وما يمكن أن يزرعه في نفوسهم من قيم الفرنسية والتمسيح. أما السبب الثاني: فهو مقاومة الكولون لتعميم تعليم الأهالي الجزائريين لأنّ تعليمهم برأيهم هو تهديد لمصالح الاستعمار الاستيطاني، وتعليمهم يعني تويرهم وتوعيتهم، وهذا لا يعني شيئاً سوى التسليم في البلاد⁽¹⁾.

لذلك نجد التعليم الفرنسي لم يمس بالأساس سوى فئة قليلة من أبناء البرجوازية التقليدية المشكلة من القياد والباشاغوات والتجار الكبار والموظفين في الإدارة الفرنسية- هؤلاء الذين تربطهم مع سلطة الاحتلال مصالح ومطامع- عندما حاولت هذه الأخيرة (البرجوازية التقليدية) الالتحاق بركب التعليم الفرنسي بعد مقاطعتها له في البداية انطلاقاً من قناعة دينية وأخلاقية⁽²⁾؛ بمعنى أن هذا التعليم لم يمس الطبقات الشعبية إلى نادراً⁽³⁾. وإذا كان هذا هو موقف هذه الفئة من المجتمع الجزائري، فإن هناك فئات أخرى فضلت مفصلة التعليم الفرنسي مؤسسات ومناهج وبقيت متمسكة بما تبقى من أطر تعليمية تقليدية نجت بشكل أو بآخر من سياسة التحطيم المبرمجة (زوايا، كتاتيب...).

(1) عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1962، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995)، ص 110.

(2) بوزيد زين الدين، مرجع سابق، ص 119.

(3) باستثناء منطقة واحدة هي منطقة القبائل لأسباب تدخل ضمن الاستراتيجية الاستعمارية المتجهة نحو محاولة كسر الإجماع الوطني بفصل البربر عن بقية المجموعة الوطنية، فإحصائيات 1883 تؤكد أن لكل 2100 طفل في منطقة القبائل مدرسة مقابل مدرسة واحدة لكل 27000 في منطقة العاصمة و40000 في منطقة عنابة. انظر في هذا الصدد: ناصر الدين سعيدوني، «المسألة البربرية في الجزائر، دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، الكويت: مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 32، (يوليو 2004)، ص 153.

هذا الموقف المزدوج من التعليم الفرنسي انعكس فيما بعد في مستوى النخبة المتعلمة، وأنتج ثنائية تناقضية؛ فمن جهة هناك النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية والمتأثرة والمنطبعة بطابع الثقافة واللغة الفرنسيتين، والمنفصلة فكريا ومعنويا عن مواطنيها من الطبقات الأخرى داخل المجتمع^{(1)(*)}، ومن الجهة الأخرى هناك النخبة المتخرجة من الزوايا والمدارس التقليدية، ثم مدارس الإصلاح ومراكز التعليم العربية (الزيتونة، القرويين، الأزهر...)، وهي الأكثر إلتصاقاً بمكونات الهوية الوطنية، وهكذا كان كل منهما ينتج نخبة الخاصة^{(2)(*)}.

وإذا رجعنا من جديد إلى التقديرات الكمية لأعداد المندمجين من الجزائريين في نظام التعليم الفرنسي، فإننا يمكن أن نلاحظ إقبالا نوعيا إذا ما قورن بسابقه عند نهاية القرن التاسع عشر، ذلك أن ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى والمتغيرات الداخلية (بداية تشكل الحركة الوطنية والإصلاحية...) قد غيرت بعض ملامح موضوعة التعليم في المخيال الاجتماعي؛ بحيث انتهت فكرة مفاصلة التعليم الفرنسي وأصبح التعليم مطلبا ينادي به الجميع سواء من النخبة الحداثية أم التقليدية، المهم كما عبر عن ذلك آجيرون «أن يتعلم أبناؤنا سواء بالفرنسية أم العربية، المهم أن يتعلموا». إلا أن كوابح النظام الاستعماري قد أبقت مستويات التمدريس في كافة مراحلها وحتى اندلاع الثورة التحريرية في حدود كارثية؛ ففي سنة 1954 كان التعليم الابتدائي العام يشتمل على 306737 تلميذ من كلا الجنسين وهو ما يشكل نسبة 13.75 ٪ من مجموع 2400000 طفل من الفئة العمرية 6-14 سنة، أما التعليم الثانوي والجامعي فلم يكن أحسن حالا؛ إذ لم يعد المجتمع الجزائري سنة 1956 سوى 686 طالبا جامعييا بما يمثل نسبة 1.13 ٪ من المجموع؛ أما نسبة الأمية فقد

(1) نازلي مموض أحمد، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 56.

(*) طبعاً لا يتسحب هذا الحكم على جميع من درس بالمدرسة الفرنسية.

(**) يمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى أن هذه النخب لم تكن على مستوى واحد من الانسجام، فمن النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية الليبرالي والراديكالي، ومن النخبة التقليدية الإصلاحية والزاهد، وستستمر معنا هذه الثنائية التناقضية حتى مرحلة ما بعد الاستقلال عندما نتحدث عن المعربين والمفرنسين.

عد المجتمع الجزائري منها عشية انطلاق الثورة 86% عند الرجال و95% عند النساء⁽¹⁾، وهو ما جعل أحد الباحثين الجزائريين يعلق ساخرا على الدور التمديني والتحضيرى الذى رفعه الاستعمار، و على الأعداد القليلة من الجزائريين الذين كانت لهم حظوة التمدرس قائلا: تلك هى نتيجة عقود من الاستعمار.. هذا كل ما قدمه النظام الاستعماري للأهالي الجزائريين خلال قرن من الزمن.. مضت على تواجده فى البلاد⁽²⁾.

3. 7 - تشجيع النزعات الانقسامية: حولت النزعة الاستيطانية للسياسة الاستعمارية بعض عناصر الثراء والتنوع الثقافي الجزائري إلى مشكلة لا يزال المجتمع الجزائري يعاني تبعاتها إلى اليوم، عندما اتخذت من استراتيجية «فرق تسد» أسلوبا فى العمل، وقد استعملت هذا الأسلوب التقسيمي وطورت استعماله مع الزمن بمهارة، فلكل ظرف وعهد كما أشار إلى ذلك سعدالله سلاحه، ومنذ عشية الاحتلال إلى أيام الثورة التحريرية تنوعت التكتيكات لكن الاستراتيجية كانت واحدة.

يمكن أن نلاحظ ذلك فى الدعاية التى بثها قادة الحملة الفرنسية ضد الأتراك عندما أوحوا إلى حضر العاصمة بأن هؤلاء هم نوع من الأوليجاركية العسكرية المسيطرة على الجزائريين وأن دور الجيش الفرنسى هو تخليصهم منها، وعندما تم احتلال الجزائر حولوا الصراع إلى صراع بين الحضر العرب والحضر الكراغلة، ثم اليهود ضد الحضر، ثم اتجهت استراتيجية التقسيم نحو فضاءات اجتماعية جديدة بإحياء صراعات الصفوف مع بعضها، واستمالة قادة ضد قادة آخرين مثلما كان الحال مع عائلة بوعكاز ضد عائلة ابن قانة شيخ العرب، ومثلما كان الحال عندما استمالت القائد مصطفى بن إسماعيل أو محمد المزارى ضد الأمير عبد القادر، ومثلما كان الحال مع الكثيرين ممن خدموا الإدارة الاستعمارية على حساب قبائلهم مقابل وظائف وألقاب كابن حبيلى وأورايج، وتدجيني وحمود ولد سيدي الشيخ، والحملاني، وعلى بن بوأحمد، وجلول فرحات وابن عيسى.

كما لم تسلم الطرق الصوفية من سياسة استعداء وإثارة بعضها ضد بعض، بل إثارة فروع الطريقة الواحدة ضد بعضها مثلما حصل مع الطريقة الرحمانية التى قسمت

(1) Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit., pp 531-537

(2) عمار هلال، مرجع سابق، ص 138-139.

إلى فروع، وما حصل بين القادرية والرحمانية والتيجانية، وما حصل في بدايات القرن العشرين بين الحركة الإصلاحية والطرقية، كما لم يكن التنوع المذهبي (المالكي، الحنفي، الإباضي) بمنأى عن ذلك⁽¹⁾.

ومما عزز هذه السياسة كتابات الباحثين-الضباط حول البنيات الاجتماعية الجزائرية الدينية والثقافية.. التي أشاعوا من خلالها فكرة الثنائيات والتعارض داخل المجتمع الجزائري، فهناك المستقرون في مقابل الرحل، والسهل في مقابل الجبل، والبدو في مقابل الحضر، والعرب في مقابل البربر...⁽²⁾ وهو ما وظف على أرض الواقع لتفتيت المجتمع الواحد.

إننا يمكن أن نلمس تجسّدات هذه السياسة المشجعة للنزوع نحو الانقسام والتجزئة بالإضافة لما ألعنا إليه سابقا في مجموعة من الاستراتيجيات نذكر من بينها:

3. 7. 1 - **الفصل العنصري**، بين العرب والبربر، فقد بذلت الآلة الدعائية الفرنسية كل إمكانياتها، وركزت كامل اهتمامها على التنوع اللهجي واللفوي الذي بقي المجتمع الجزائري محافظا عليه خاصة في تلك المناطق من بلاد القبائل والأوراس وميزاب... وروجت لثنائية البربر في مقابل العرب.

وعموما فإن السياسة التقسيمية الفرنسية لم تتوضح كما توضحت في هذه المسألة (الفصل العنصري)؛ بحيث تركّزت على الأسس الآتية⁽³⁾:

- فك الارتباط بين القبائل وباقي الجزائريين لأن القبائل مع غيرهم من المجموعات البربرية الأخرى هم إثنية متميزة من حيث أصولها لا تمت للعرب بصلة، بل هي بطبيعتها معادية للعرب.

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 6، ص 299-303، وأيضا: رايح بلعيد، «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتقربين» [en ligne]. [mise à jour le 14 Mars 2007]. متوفر على الموقع الإلكتروني: <www.chihab.net>.

(2) انظر لمزيد اطلاع: محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق.

(3) ناصر الدين سميدوني، «المسألة البربرية في الجزائر دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، مرجع سابق، ص 147-155. وأيضا: محمد المختار العربي، «أمطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية حول شمال إفريقيا»، بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 195 (مايو 1995)، ص 103.

- إبعاد القبائل عن الأحكام الإسلامية؛ من حيث المعاملات والأحوال الشخصية واستبدالها بالعرف والعادات (القانون القبلي)، أو القوانين الفرنسية على أساس أنها الأقرب إلى روح البربر، ذلك الجنس المنحدر من الشمال، وهو ما تم فعلا رغم رفض سكان القبائل.

- العمل على إضعاف الشعور الإسلامي لدى القبائل ونشر المسيحية بينهم بدعوى أن إسلام البربر هو إسلام سطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية.

- دمج القبائل في بوتقة الحضارة الغربية بدعوى أنهم أقرب إلى روحها والطريق إلى ذلك طبعا هو نشر التعليم الفرنسي بينهم.

- العمل على تطوير الثقافة واللسان البربري وخاصة اللسان القبائلي ليكون منافسا للغة العربية ومتفاعلا مع اللغة الفرنسية.

3. 7. 2 - إعداد نخبة متغربة: وتكوين طبقة اجتماعية جزائرية ذات طابع غربي متشعبة بقيم الحضارة والثقافة واللغة الفرنسية، وتدين بالولاء لكل ما هو فرنسي، مهمتها هدم قيم الشعب الجزائري، هذه القيم التي كانت عقبة في سبيل اندماج هذا الشعب اندماجا كليا في الأسرة الفرنسية الكبيرة على حد تعبير رابح بلعيد، أما عن الأساليب التي ينبغي اتباعها لإنشاء هذه النخبة المتغربة فقد بدأت منذ اللحظة الأولى لدخول المحتل الفرنسي، فقد أعد الجنرال كلوزيل في 18 ديسمبر 1830 مشروعا لإرسال أبناء أرقى الأسر الجزائرية إلى فرنسا لغرضين: تزويدهم بتعليم أوروبي، والاحتفاظ بهم كرهائن فلا ينشأ الأطفال تحت رعاية آبائهم، ولا يتشبعون بعقائدهم وتقاليدهم، وهو ما حصل فعلا، واستكمل فيما بعد بطريقة مأساوية مع أبناء بعض قادة الأمير عبد القادر عندما تم الاستيلاء على عاصمته المتقلة «الزمالة»؛ أما الطريقة العملية الثانية لصهر وتذويب الشعب فتكون عن طريق التزاوج... فمن شأن زيجات أعد لها سلفا أن تنتهي بمزج الشعبين⁽¹⁾، وقد حصل هذا مع كثيرين ممن تخرجوا من المدارس الفرنسية أو عملوا بالإدارة والجيش الفرنسي بل حتى مع بعض شيوخ الزوايا مثلما كان حال شيخ الطريقة التجانية.

(1) رابح بلعيد، «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتغربين»، مرجع سابق.

3. 7. 3 - **فتح باب التجنيس:** من المعلوم أن الجزائريين كانوا تبعا للقوانين الاستعمارية رعايا فرنسيون لا يتمتعون بحقوق المواطنة الفرنسية المدنية والسياسية مثل تلك التي يتمتع بها الكولون أو اليهود الجزائريون بعد صدور قرار إدماجهم، لذلك أصبح خروج الجزائريين من حالة الأنديجينا نحو المواطنة الفرنسية «كاملة الحقوق» مشروطا لدى سلطة الاحتلال بالتخلي عن أحكام الشرع الإسلامي والدخول تحت طائلة القانون الفرنسي.

ورغم أن حالات التجنس Naturalisation كانت قليلة في معظم الأحيان⁽¹⁾ نظرا لما لاقته من استنكار وعداء شعبي صريح، إلا أنها كانت وسيلة للبحث عن الترقى الاجتماعي المفقود، ومحاولة للاندماج في المجتمع الفرنسي لدى شريحة معينة ممن درس وتخرج من منظومات التعليم والإدارة والجيش الفرنسية واقتنع بطروحاتها. ولا شك أن التجنيس الذي يتم بموجب القرار المشيخي Sénatus-Consule لعام 1865 بطلب شخصي - ويتيح التمتع بحقوق المواطن الفرنسي مع شرط التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية - هو خطوة نحو فصل الجزائري عن انتمائه الاجتماعي والروحي والحضاري، لأن المتجنس سرعان ما يصبح في المخيال الجماعي ذلك الشخص المرتد أو «المطورني»⁽²⁾ مثلما سمته الثقافة الشعبية وفي ذلك ضرب للموروث الديني وتمزيق لما تبقى من شبكة علاقات اجتماعية تربط بين الجزائريين.

إن الكثيرين ممن تجنسوا وانفصلوا عن جذورهم لم يحضوا بالقبول التام في الوسط الأوروبي؛ بحيث أصبحوا ممزقين بين الأصل الذي يحكم عليهم عادة بالردة والوسط الجديد الذي ينظر إليهم باحتقار.

(1) يؤكد علي مراد على أنه طيلة نصف قرن (1865-1914) لم تستهوا المواطنة الفرنسية إلا عددا محدودا من الراغبين في تحسين وضعيتهم المهنية من الذين خدموا في الجيش الفرنسي، وبعض المنتسبين إلى قطاع التعليم وخاصة من منطقة القبائل، فبين جويلية «يوليو» 1865 إلى ديسمبر 1899 لمعد سوى 1131 تجنسا فرديا بمعدل 30 تجنسا سنويا، إلا أن هذا المعدل قد تضاعف ثلاث مرات بين سنوات 1930-1939 عما كان عنه قبل ذلك. انظر في هذا الصدد:

Ali MERAD, Le réformisme musulman en Algérie. De 1940-1925 Essai d'histoire religieuse et sociale. 2^e édition. (Algérie: édition El hikma. 1999). pp 346-345.

(2) اشتقاق جزائري من الكلمة Mtourni، بمعنى المستدير على ظهره، وهي شبيهة ببعض الكلمات المتداولة في الجزائر مثل البوليتيك، حيطيست... حيث يجري التوليف بين كلمة فرنسية وأخرى دارجة عربية...

المجتمع الجزائري: استراتيجيات المقاومة والاحتجاج

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أصبح العامل الاستعماري أشبه بلازمة ثابتة في تاريخ الجزائر المعاصرة، وإذا كانت المرحلة التي تلت 1830 حتى حدود 1880 مرحلة رد الفعل العسكري والجهادي الرسمي والشعبي ضد اغتصاب الأرض والشرف المهان، فإن هذه المرحلة قد انتهت -كما بينا- بالقضاء على المقاومة المسلحة واستقرار الجبهة العسكرية لصالح الاستعمار الفرنسي، فقد تم إضعاف القبائل وتفكيكها، وتم تصفية مختلف المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والسياسية والثقافية التقليدية التي كانت تهب المجتمع حصانته الذاتية، فلم يعد بعدها قادرا على الثورة المسلحة.

وعندما تصبح هذه هي الحال، وعندما «تضيع الأرض وتصبح اللغة مبهمة والعقيدة مجمدة في حركات صماء» -كما يقول عبد الله المروى- عندها يكون الوقت قد حان ليستعيد المرء نفسه ويقول علي بأرضي وديني ولغتي»، لذلك ستكون هذه الفترة بالذات كما يتفق على ذلك كثير من الباحثين بداية لانطلاق نضال من نوع جديد.

إن الثورة المسلحة لاسترجاع الهوية المسلوقة أصبحت في هذه الفترة -رغم بعض ردات الفعل الفاشلة هنا وهناك (ثورة بلزمة، عين التركي...) شىءا من الماضي، وهكذا تم الانتقال والتحول نحو أشكال جديدة من النضال والممانعة عندما أدخلت أساليب الاحتجاج والمقاومة المسلحة مكانها لأكثر من نصف قرن قادمة لأساليب النضال الثقافي والسياسي السلمي، كأساليب جديدة استطاع المجتمع الجزائري من خلالها أن يعيد فرض وضع جديد.

فبعد فشل ثورات العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر جرب الجزائريون كل أساليب الاحتجاج والممانعة السلبية والإيجابية، فبعضهم فضل الهجرة إلى المشرق، وبعضهم انكفأ على نفسه ضمن تيار الغموض الصوفي والطرقى، وبعضهم امتصه تيار الولاء الكلي للمستعمر، بينما ناضل آخرون من أجل إيصال صوتهم لسلطة الاحتلال متبعين في ذلك ما أتيح من أساليب التعبير السلمي أو مقاومة الحوار على حد تعبير عبد القادر

(1) Abdallah LAROUÏ. L'histoire du Maghreb. Op.cit., p 177.

جفلول (في مقابل مقاومة-الرفض) ككتابة العرائض والشكاوى والوفود و.... للمطالبة بحقوق أوسع للأهالي.

أما عن أسباب تغيير استراتيجية الاحتجاج والمقاومة لدى الجزائريين في هذه المرحلة؛ فبالإضافة إلى فشل الثورات السابقة، والإجراءات العقابية التي استعملتها فرنسا لوقفها، ظهرت أيديولوجيات جديدة على المسرح الدولي -كأيديولوجية الجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى، والاشتراكية في أوروبا - كان لهما صداهما في مستوى النخبة الجزائرية التي برزت حينها، وأعطت محتوى وأدوات جديدة للنضال ضد الاستعمار⁽¹⁾.

إن النخب الجزائرية المتخرجة من بقايا المؤسسات التعليمية التقليدية التي نجت من عملية التحطيم الاستعماري المبرمج، ثم استكملت تعليمها في بعض مراكز الثقافة الإسلامية (الزيتونة، القرويين، الأزهر...)، والنخب التي أتاح لها وضعها الاجتماعي الالتحاق بالمدارس الفرنكو-إسلامية أو بمؤسسات التعليم الفرنسي، أو تلك التي خدمت في بعض أجهزة إدارة الاحتلال (إدارة، جيش...) وتأثرت بالمحيط الدولي الإسلامي والأوروبي⁽²⁾ هي التي ستقود ساحة النشاط النضالي لبعث الوعي بسؤال النهضة وإشكالية التقدم للمطالبة بالحقوق وتحسين أوضاع الأهالي الجزائريين.

باختصار شديد فإن الساحة التعليمية كما ذهب إلى ذلك عبد القادر جفلول كانت الميدان الذي ظهرت فيه أشكال جديدة من الصراع، والتي ستكون أشكالا للحركة الوطنية⁽²⁾.

هذه الحركة التي ظهرت في شكل من العمل الفردي ثم المحلي والمناطقية، قبل أن تظهر في شكلها الجمعي والحزبي والمؤسسي المنظم على المستوى الوطني.

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، ج 2، مرجع سابق، ص 96.

(*) (يتحدث علي مراد عن بعض الأحداث الدولية التي وصل صداها إلى الجزائر آنذاك كأحداث تركيا (1908)، وتونس (1911)-

(1912)، وإرهاصات الحرب العالمية الأولى، ووصول أفكار مدرسة المنار إلى الجزائر... في لحظة الرأي العام الجزائري. انظر:

Ali MERAD. Le réformisme musulman en Algérie. Op.cit.p 19

(2) عبد القادر جفلول، مرجع سابق، ص 75.

لقد تجلت إرهاباتها في دعوات للنهضة أطلقها بعض هؤلاء المتعلمين، وفي عمل تنويري وإصلاحي بادر به مثقفون وعلماء من أمثال الشيخ عبد القادر المجاوي، والشيخ صالح بن مهنا وعبد الحليم بن سماية والمولود بن الموهوب والسعيد بن زكري، وشبان من أمثال محمد بن رحال، والطيب مرسلي وأحمد بن بريهمات... وغيرهم.

واتصلت هذه النخبة المثقفة بوسائل عمل جديدة، واحتكت بأفكار وأساليب نضال استلهمتها من الحضارة الغربية، فأسس العديد من أفرادها صحافة باللغة العربية أو الفرنسية، استعملوها في توعية وتنقيف الأهالي والمطالبة بحقوقهم، وأسس بعضهم مدارس للتعليم، كما انطلقت حركة ملحوظة من العمل الثقافي كالمحاضرة والتأليف والكتابة الصحفية والشعر وبعث وطبع الأعمال التراثية الجزائرية، وتأسست العديد من المنظمات والجمعيات الثقافية والعلمية والرياضية، انتشرت في مختلف نواحي البلاد كجمعية التوفيقية والراشدية في العاصمة، ونادي صالح باي في قسنطينة، ونادي الهلال والتقدم في عنابة، وودادية العلوم العصرية في خنشلة...⁽¹⁾ وأدت دورا تنقيفيا وتوعويا هاما.

إلا أن هذه النخبة المثقفة التي أنتجت منظومة التعليم لتلك الفترة رغم انشغالها المشترك بسؤال النهضة المطروح بحدّة آنذاك لم تكن تشكل مجموعة متجانسة، بل كانت تعكس مشهدا انقساميا؛ من حيث أصولها الاجتماعية وتكوينها الفكري والأيدولوجي وخلفيتها اللغوية، ومن حيث تصورها لنظرية التغيير^(*) التي ينبغي سلوكها لتغيير الوضع الاستعماري، فلم يكن موقفها من القضايا المطروحة في الساحة الجزائرية (التجنيد الإجباري، التجنيس والإدماج، وضع العربية، المرابطة، المشاركة السياسية...) موحدا بل يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد استقطابا واختلافا يصلان إلى حد التناقض.

هذا المشهد الانقسامى مثله تياران كبيران مارسا دعايتهما وتأثيرهما على مسرح الحياة السياسية والثقافية الجزائرية طيلة الفترة الممتدة بين الحربين؛ تيار فكري متشكل من ذوي التكوين الفرنسى مؤيد لتغريب المجتمع الجزائري بواسطة الثقافة الفرنسية، وهوما اصطلح عليه مؤرخو تلك الفترة بكتلة الشبان أو جماعة النخبة أو النخبة الحداثيّة، في

(1) Charles-Robert AGERON. Histoire de l'Algérie Contemporaine. Op.cit. pp 234-233

(*) نظريات التغيير متعددة فمنها نظرية التربية الشاملة، ونظرية التغيير الراديكالى...

مقابل تيار إصلاحى يناضل لأجل العودة إلى المنابع الإسلامية وتجديد وبعث اللغة والثقافة العربية في الجزائر⁽¹⁾، وهو ما عرف بكتلة المحافظين أو العلماء أو النخبة التقليدية.

أمام هذا المشهد الانقسامى تبرز أمامنا بوضوح النتائج الأولى للتغييرات الهيكلية التي أدخلها الاستعمار الفرنسي على النسق الثقافى التقليدى، فالتأثر بالأطر المرجعية التقليدية بدأ يخلى مكانه- لدى شريحة من نخبة تلك الفترة- لقيم ثقافية مستمدة من إطار ثقافى غربي فرنسي، وستتوسع مساحة الابتعاد عنه (أي عن النسق التقليدى) لدى نخب الجيل التالي ممن يمكن تسميتهم بالحداثيين، وسيؤثر كل ذلك في مستوى أرضية المطالب التي ناضل من أجلها هؤلاء، أو ما يمكن أن نسميه مشروع المجتمع الذي تصوره ودافعوا عنه^(*)، هي مقابل نخبة بقيت وفية لموروثها الثقافى والحضارى ومدافعة عنه.

كل هذا يجعلنا نقول مع البعض⁽²⁾ بأن كل تطور لاحق في الجزائر لا يمكن أن يفهم أو يفسر من دون الرجوع إلى هذه المرحلة الحيوية من تاريخ الجزائر المعاصرة، لأن كل الاتجاهات الوطنية الهامة في الوقت الحاضر في الجزائر كانت قد ظهرت خلاله. والأرضية الثقافية والسياسية المنقسمة في جزائر ما بعد الاستقلال تجد كامل تفسيرها بالعودة إلى مرحلة المخاض التي تشكلت في ظلها معالم الخريطة الأيديولوجية والفكرية والحزبية التي هيمنت على تاريخ الجزائر منذ الأربعينيات حتى يومنا هذا، ولعل هذا هو ما جعل سعد الله يؤكد قائلا «تكاد جميع الاتجاهات السياسية والأيديولوجية الموجودة في الجزائر اليوم تعود إلى العشرينيات من هذا القرن، فقد ظهرت جماعات وأحزاب مختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار كان مقدرا لها أن تقود الحركة الوطنية إلى انفصالها النهائي عن فرنسا سنة 1954، حقا إن الزعماء قد ماتوا أو غيروا من آرائهم ومناوراتهم ولكن الأيديولوجيات الأساسية التي ظهرت قد بقيت تقريبا هي نفسها إلى الوقت الحاضر»⁽³⁾.

(1) Ali MERAD. Le réformisme musulman en Algérie. Op.cit.. p 45

(*) لمزيد تفصيل انظر رسالة الدكتوراة للباحث: الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940، مرجع سابق.

(2) Ali MERAD, Op.cit., p 15

وأیضا: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2، مرجع سابق، ص 295.

(3) المرجع نفسه، ص 407.

4. 1 - النخبة الحداثية : التركيبة والأفكار :

من الفاعلين الأساسيين في الساحة الجزائرية بداية القرن العشرين نخبة شبانية أطلق عليها الكتاب الفرنسيون اسم *Les jeunes-Algériens*؛ أو *Les jeunes Turcs* على خلفية دعوى تأثرهم بأفكار وجهود الشباب التركي في حركة الاتحاد والترقي.

يتعرف الشبان الجزائريون على أنهم مجموعة من المثقفين، ولد معظمهم في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، ودرسوا وتخرجوا من المدارس الفرنسية كأساتذة وأطباء ومحامين ومعلمين وصحفيين وحملة شهادات.. وإلى جانب اشتغالهم في وظائف مختلفة أولوا اهتماما كبيرا بالمسائل السياسية. لم يكن عددهم كبيرا؛ فعشية الحرب العالمية الأولى كان تعداد الذين تلقوا تكوينا جامعيًا، أو على الأقل تكوينا ثانويا لا يتجاوز المائة، ليصل في الفترة التي تلت الحرب إلى بضع مئات (450 في أحسن الأحوال). وتجدر الإشارة هنا إلى أنصبة الشبان لا تنطبق بالضرورة على كل المتخرجين من المدارس الفرنسية، فعدد منهم رضى بالاندماج من جديد في محيطه الأصلي وعاد إلى وتيرة الحياة التقليدية⁽¹⁾.

ولأنهم من خريجي المدارس الفرنسية وتلقوا تكوينا فرنسيا فقد تأثروا كثيرا بأنماط التفكير الغربي وأشكال الحياة الأوروبية، ومنذ فترة ما قبل الحرب الأولى كان هؤلاء الشباب -كما يقول آجيرون- يحلمون بالاندماج في المجتمع الفرنسي، وينتظرون أن يلعبوا دور إيقاظ الأهالي من لا مبالاتهم وفتح عيونهم المغلقة منذ ثماني قرون على أنوار الحضارة الفرنسية وبالتالي يكونون همزة الوصل بين مجتمعين⁽²⁾.

أما عن أصولهم الاجتماعية فإن البعض يشدد على أنهم في غالبيتهم «كانوا... من أبناء الأثرياء، وقليل منهم من انحدر من أصل فقير»⁽³⁾، ويدعم هذا الرأي الواقع التعليمي في العهد الاستعماري؛ إذ لم يكن التعليم شيئا متاحا للجميع فهو لم يمس بالأساس سوى فئة قليلة من أبناء البرجوازية المشكلة من القياد والتجار الكبار والموظفين في الإدارة

(1) Ali MERAD, Op.cit., p 45

(2) Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit. pp 232-233

(3) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 3، مرجع سابق، ص 24.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الفرنسية (مثلما بيناه في عناصر سابقة)؛ في حين ينفي البعض الآخر انتماء الشبان الجزائريين إلى الطبقة البورجوازية ويعتبرهم متحدرين من أصل فقير ومن أبناء الفلاحين البسطاء⁽¹⁾.

لكن هذه النخبة لم تكن في نشأتها وتطورها فيما بعد كتلة متجانسة، فرغم اشتراكها في أطر النشأة والتكوين وأطر المهنة والنشاط الممارس إلا أنها تختلف في مستوى نشاطيتها وموقفها اتجاه القضايا المطروحة على الساحة السياسية والثقافية آنذاك.

وحسب آجيرون فإن مطالعة الصحافة التي أسسها هؤلاء تتيح لنا التعرف بكل دقة على مطالبهم ومواقفهم السياسية، فقد رفع بعضهم شعار «Pour la France par les Arabes. Pour les Arabes par la France»، وباسم المبادئ الفرنسية التي تعلموها في المدارس الفرنسية طالبوا بإحداث إصلاحات اجتماعية وسياسية في ظل النظام الاستعماري وتحت سيادة الحكومة الفرنسية؛ بحيث تتيح هذه الإصلاحات الحصول على حق العضوية في المجتمع الفرنسي بدل البقاء في وضعية الأندجينا. وهكذا طالبوا بإلغاء القوانين الأهلية وإلغاء الضرائب الخاصة المفروضة على الجزائريين، كما طالبوا بالحق في المشاركة السياسية والمساواة مع الفرنسيين، والتوسع في تمثيل الجزائريين في المجالس المنتخبة بما فيها حق التمثيل في البرلمان، كما رافعوا من أجل المساواة في الوظائف العامة ومن أجل تعليم عصري⁽²⁾.

(1) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 380-381، ويؤكد رابح بلعيد أن المتطرفين من عناصر هذه النخبة كانوا من اليتامى الذين تمهدهم بالتربية جماعات الكاردينال لافيغري الكاثوليكية ممثلة في مؤسسة الآباء البيض. لمزيد اطلاع انظر: رابح بلعيد، مرجع سابق، الحلقة 12، العدد 105، من 30 سبتمبر 06 أكتوبر، 1996.

(*) في دراسة شملت عينة مكونة من 21 من الشبان و21 من العلماء تبين أن الشبان ينحدرون في غالبيتهم من الوسط والغرب الجزائري ومن وسط حضري مديني وشبه مديني. أما العلماء فينحدرون من الشرق والجنوب من وسط حضري قروي، أما الإطار الاجتماعي الأصلي فإن البورجوازية العليا (أرستقراطية تقليدية، أرستقراطية جديدة، وبورجوازية تجارية) تشكل إطارا اجتماعيا أصليا للشبان، في حين تشكل البورجوازية المتوسطة والصغيرة إطارا اجتماعيا أصليا للعلماء. ورغم ذلك يبقى الفصل النهائي في الأصول الاجتماعية للنخبة الحداثية أمرا مطروحا للبحث. أنظر رسالة الماجستير للباحث: بوزيد زين الدين، مرجع سابق، الفصلين الخامس والسادس.

(2) انظر: Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit, p 233 وأيضا: صالح فيلال، «أيدولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية»، مقال ضمن كتاب: سليمان الرياشي «وآخرون»، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. سلسلة كتب المستقبل العربي (11)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 21.

تبدو هذه المطالب معقولة، كما تعد -في رأينا- لحظة ضرورية في التاريخ الجزائري لأنها تؤرخ لمرحلة هامة في تشكل وتطور خطاب الحركة الوطنية الجزائرية، إلا أن اللافت للانتباه هو أن الخطاب الذي أنتجته هذه النخبة الحداثية هو خطاب مساواتي-إصلاحي يرحب بل يلح على اندماج Assimilation الأمة الجزائرية في الأمة الفرنسية^(*) عبر تمثيل الثقافة والآداب واعتماد العادات وطريقة الحياة الفرنسية، واعتبار الدين مسألة شخصية وقضية ضمير.

وحول هذه المسألة أيضا (مسألة الاندماج) يفترق خطاب هذه النخبة نفسه بين خطاب امتثالي يدعو إلى الاندغام التام والتماهي الكلي للأهالي الجزائريين في الحالة الفرنسية، والطريق إلى ذلك هو التجنس Naturalisation والتخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية؛ وخطاب تحفظي يلح على الاندماج والحصول على المواطنة الفرنسية ولكن دون التخلي عن الأحوال الشخصية، بمعنى الاندماج عن طريق الحقوق لا عن طريق التجنيس.

ورغم أن أنصار الخطاب الأول من النخبة المثقفة كانوا قليلين بالمقارنة إلى أنصار الخطاب الثاني، إلا أنهم شكلوا حالة ثقافية خاصة في المجتمع الجزائري عندما انسلخوا عن جذورهم ونفوا انتماءهم وصلتهم بالإسلام والعربية، وبالخصوص في بعض مناطق البلاد التي تعرضت أكثر من غيرها لعملية انتزاع ثقافي مبرمج، ونقصد تحديدا منطقة القبائل -دون أن تكون هذه الحالة مقصورة عليها وحدها بالطبع-؛ إذ تناسلت هذه الحالة عندما ظهر على الساحة الخطاب البربري^(**) -أثناء وبعد أزمة حزب الشعب الجزائري- المتحلل من الانتماء إلى ما يسمى ثنائية عروبة-إسلام (الثوابت الوطنية)، والمؤمن والمنسجم مع مبادئ العلمنة والفرنسة، بل وفي بعض الأحيان مع المسيحية التي أصبحت دينا بديلا لبعض أنصار هذا الخطاب.

(*) يقسم محمد عباس الحركة الاندماجية إلى: تيار اندماجي متطرف وتيار اندماجي معتدل (وهنا يتقاطع أيضا مع رابع بلميد وأبو القاسم سمالة في هذا التصنيف الثنائي)، يتقسم التيار الأول بدوره إلى تيار المتجنسين والمتصرين، وتيار الشيوعيين الاستعماريين. أما التيار الثاني فيقسمه إلى اندماجية اتحادية متشككة من طائفتين تدعو الأولى إلى التماثل بين الجزائر وفرنسا، وتدعو الثانية إلى المشاركة في إطار الاتحاد الفرنسي-واندماجية استقلالية. انظر: محمد عباس، الاندماجيون الجدد، الكتاب الثالث، (الجزائر: مطبعة دحلب، 1993)، ص 91-102.

(**) لمزيد تعمق حول تشكل وتطور المسألة والخطاب البربريين انظر: ناصر الدين سميديوني، «المسألة البربرية في الجزائر دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية»، مرجع سابق.

ولعل أبرز من عبر عن طروحات هذه النخبة بجناحيها، صحيفة الصوت الأهلي، وصحيفة صوت المستضعفين La voix des humbles التي كان شعارها «بعيدون عن الأحزاب، بعيدون عن العقائد، في سبيل تطور الأهالي عن طريق الثقافة الفرنسية»، وبعض كتابات رموز هذا التيار مثل كتاب «الحقيقة في شأن الاضطراب الجزائري» لعزیز قسوس المنشور عام 1935، و«المشكلة الجزائرية كما يراها وطني» للربيع زناتي المنشور عام 1938...⁽¹⁾.

أما أنصار الخطاب الثاني فإنهم طالبوا بالاندماج مع فرنسا من دون التخلي على الأحوال الشخصية الإسلامية، وقد مثلهم في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي عباس فرحات الذي كان يرى أن «التجنيس هو اللباس الضيق للحصول على الحقوق السياسية والدخول إلى البرلمان الفرنسي»⁽²⁾، وعموما فإن أنصار هذا الاتجاه سيقتنعون في الأخير -نظرا للصعد الذي وجدوه لدى سلطة الاحتلال، وانصراف الأهالي نحو الخطاب الوطني الإصلاحي والراديكالي- بضرورة تعديل أفكارهم، وبعد أقل من سنتين من اندلاع الثورة «اضطر الاندماجيون لوضع حد لنشاطهم والتحق بعضهم بالثورة»⁽³⁾.

4. 2 - النخبة الإصلاحية: التركيبة والأفكار:

إلى جانب النخبة الحداثية نجد نخبة أخرى -أدت دورا بارزا على مسرح الحياة الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية منذ العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر- هي نخبة العلماء أو التيار الإصلاحي، وللإشارة فإن هذا التيار لم يكن حالة جزائرية فريدة بل هو تيار عَمَمَ منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر كامل أنحاء العالم الإسلامي، وتكثف بعد حملة نابليون على مصر عام 1798 في شكل دعوات-وجهود لعلماء ومصلحين مسلمين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا- بضرورة التجديد والنهضة وذلك بالرجوع إلى المصادر الإسلامية الأولى (كتاب وسنة)، وإعادة تفعيل العقل

(1) لمزيد اطلاع حول أفكار هذا التيار أنظر: رابع بلعيد، مرجع سابق، من الحلقة 3 إلى الحلقة 12، العدد 96 إلى العدد 105، أوت-أكتوبر 1996.

(2) الطاهر عمري، مرجع سابق، ص 253.

(3) صالح فيلال، «أيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية»، في سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 23.

الإسلامي، والانفتاح على الحضارة الغربية والاستفادة من منجزاتها من أجل إعادة بناء الذات.. ووجدت هذه الدعوة صداها في الجزائر بعد ذلك^(*).

لقد كانت الدعوة الإصلاحية بحسب عبد الإله بلقزيز «دعوة فكرية... تطلعت... إلى صوغ مشروع فكري إصلاحي يتناول أوضاع العالم العربي-الإسلامي بالدرس والتحليل، ويقترح معالجات له تصحح الخلل والاضطراب فيه، وتفتح له طريق الخروج من مهاوي السقوط الحضاري. كان هدفه تحرير الوعي من الخرافة، والتقليد، ومن اجترار الشروح والحواشي والمختصرات، والدفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع»⁽¹⁾.

وإذا تجاوزنا الرأي الذي يؤكد ريادة منطقة المغرب العربي في إنتاج الفكرة الإصلاحية^(**)، فإننا يمكن أن نعتبر سنوات العشرينيات من القرن الماضي الانطلاقة الحقيقية لهذه الفكرة في شكلها الفردي أولا، ثم في شكلها الجماعي التنظيمي والحركي بعد 1931 عندما تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة عبد الحميد بن باديس.

ورغم أن الكثير من الكتاب يربطون ميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر بهذا التاريخ (أي 1931) إلا أننا لا نتفق مع هذا الرأي لأن جمعية العلماء لم يكن وجودها طقريا، ولم تكن في حقيقة الأمر سوى ذلك الرافد التنظيمي والحركي الذي تجمعت عنده تلك الجهود الفردية التي انطلقت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وتكثفت في العشرينيات من

(*) يعتبر سعد الله في دراسته حول الحركة الوطنية أنه ينفي مراجعة التوجه الذي يؤكد على مشرقية فكرة الجامعة الإسلامية والفكرة الإصلاحية ككل، ويعتبر أن البدايات الحقيقية لهاتين الفكرتين تجدان كامل معالمهما في الجزائر على أساس أنها كانت أول بلد مسلم يتعرض للحملة الاستعمارية المعاصرة وقد أنتجت نخبتها في حوارها-صراعها مع المستعمر فكرة الجامعة الإسلامية التي يمكن أن نلصقها لدى بعض الشخصيات الجزائرية مثل حمدان خوجة، والأمير عبد القادر، ومحمد بن إسماعيل وفي ذلك يقول إن «الجزائر قد بادرت إلى ريادة الجامعة الإسلامية بزعامة حمدان خوجة والأمير عبد القادر وابن إسماعيل، والشيخ الحداد والنمسي وابن الموهوب وعندما وصلت النسخة الشرقية من الجامعة الإسلامية إلى الجزائر في أوائل القرن العشرين كانت هذه (الجزائر) قد طورت نسختها الخاصة، التي بدأت في الحقيقة منذ الثلاثينيات من القرن الماضي (يقصد القرن التاسع عشر)».

أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 118.

(1) عبد الإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية»، (mise à jour le 14 Mars 2007) متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.balagh.com/islam/0m1djj6C.htm>

(*) عبد الإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية» [mise à jour le 14 Mars 2007] (en ligne).

متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.balagh.com/islam/0m1djj6C.htm>

القرن العشرين، فأرهابت الفكرة الإصلاحية إذن يمكن أن نتلمسها في جهود بعض العلماء الذين على أيديهم تتلمذ رواد العمل الإصلاحي المنظم.

إنه قبل أن ترد على الجزائر أفكار السلفية-النهضوية للأفغاني وعبد الله كان الشيخ عبد القادر المجاوي (1848-1914) قد بدأ يبيث أفكاره الإصلاحية من خلال نشاطه الثقافي والتعليمي، فقد نشر كتابه إرشاد المتعلمين سنة 1877 يدعو فيه الجزائريين إلى محاربة الجهل، والأخذ بأسباب العلم والحضارة، وتقليد الغرب فيما لا يتعارض مع الدين، و«كان ينادي بالإصلاح الاجتماعي والتعليم واليقظة»⁽¹⁾، وهو ما أثر في كثير من تلاميذه من الأئمة والمدرسين والعلماء وعلى رأسهم المولود بن الموهوب مفتي قسنطينة الذي كان لنشاطه الديني والثقافي والتعليمي أثر بارز في جيل تلك المرحلة؛ فهذا مالك بن نبي يتحدث عن أثر دروس بعض الأساتذة كابن العابد والشيخ عبد المجيد بن عبد الله بوجمعة وابن الموهوب في تشكيل نزعة الإصلاحية قائلا: «... وكنا نجد شيئا أكثر لدى الشيخ مولود بن موهوب... لقد احتفظ الشيخ في ذهنه بذلك الأثر الذي غرسه في نفسه دراسته على يد معلمه (عبد القادر المجاوي) وقد تولى هو نقل تلك الغرسة إلى الأجيال من المدرسين وكنت منهم، وقد أينعت ثمارها في الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر»⁽²⁾.

من بين العلماء الذين كان لهم أيضا دور إصلاحي مهم الشيخ صالح بن مهنا القلي وقد نوه مالك بن نبي بدوره وأثره قائلا «وإنه لمن الواجب علينا أن نتوه ببعض ما كان من أمر مناجاة الشيخ صالح بن مهنا... فإن صوت مناجاته كاد يوقظ أهل قسنطينة كلها حوالي سنة 1898 والحق أن هذا الشيخ الوقور كان في طليعة المصلحين؛ إذ أنه قام قومة مباركة ضد الخرافيين (الدراويش)»⁽³⁾ كلفته العزل من وظيفته ومصادرة مكتبته. كما لعب علماء ومصلحون آخرون الدور نفسه مثل الشيخ حمدان الونيسي أستاذ ابن باديس والإبراهيمي والعقبي، وعبد الحليم بن سماية ومحمد بن الخوجة وغيرهم^(*).

(1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 148.

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص 64.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 25.

(*) ينبغي أن نشير هنا إلى قلة ما هو مكتوب حول هؤلاء المصلحين مقارنة بأقرانهم من المفكرين والكتاب والمصلحين المشاركين.

إذا لم يكن ميلاد جمعية العلماء ميلادا للإصلاح كما قد يعتقد البعض بل سبقتها هذه الجهود التي كانت بمثابة الإرهاب لعمل إصلاحي أكثر تنظيما وفاعلية ستنهض به نخبة من الشباب الجزائري من ذوي التكوين العربي الإسلامي.

وعندما نؤكد على جهود الإصلاح ذات الصبغة المحلية فإن هذا لا يعني أن المجتمع الجزائري ونخبته الإصلاحية كانوا بمعزل عن التطورات الفكرية الحاصلة في الشرق، بل بالعكس فإن حركة الاحتكاك الثقافي والحوار الفكري بين المغرب والمشرق الإسلاميين كانا دائما من بين أهم المؤثرات التي لعبت دورا رائدا في التقدم الإسلامي، وكان لهما هذه المرة أيضا أثرهما-على الرغم من الحصار وسياسة الفصل التي مارسها الاستعمار الفرنسي على الجزائريين- فعندما ظهرت السلفية الوهابية وجدت لها في منطقة المغرب العربي صدى واسعا، وعندما أطلق جمال الدين الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية وجدنا أيضا نخبة من المثقفين يتطلعون لهذه الفكرة وينضمون لتيارها، وهكذا كان الأمر أيضا مع السلفية-النهضوية مع محمد عبده وتلميذه رشيد رضا.

في هذا الصدد يكاد يجمع دارسو تلك المرحلة من الكتاب على الأثر الواضح الذي تركته الفكرة الإصلاحية القادمة من المشرق نحو المغرب العربي، فالجابري يؤكد على أنه كان لـ «زيارة محمد عبده لتونس عام 1883 ووصول الأعداد الأولى من مجلة المنار التي أصبح لها صدى واسع في الأوساط العلمية المغربية (والجزائرية أيضا) تأثيره العميق في بلورة اتجاه سلفي نهضوي في أوساط النخبة التقليدية»⁽¹⁾، وهو نفس ما يؤكد سعد الله؛ حيث يرى أن القرب الجغرافي لتونس والروابط الفكرية بين نخبتها والنخب الجزائرية تجعل من زيارة عبده لتونس ذات أثر خاص على الجزائر حتى وإن كان غير مباشر⁽²⁾.

إذن وصلت الفكرة الإصلاحية في طبيعتها المشرقية من خلال عدة منافذ، عبر الطلبة الذين سافروا إلى الشرق وعملوا أو درسوا هناك ثم عادوا إلى الجزائر وقد تأثروا بالأفكار النهضوية، وعبر الصحافة؛ إذ رغم التشديد الاستعماري على كل ما هو مكتوب إلا

(1) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، مقال ضمن كتاب: اسماعيل صبري عبد الله «وآخرون»، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 202.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1 مرجع سابق، ص 567.

أن أعداد مجلة المنار وبعض الصحف التونسية المتأثرة بالفكرة الإصلاحية كانت تصل إلى الجزائر وتطلع عليها النخبة الإصلاحية. غير أن البعض اعتبر أن الجزائريين اكتشفوا الأبعاد الحقيقية للاتجاه الإصلاحي الجديد بعد زيارة عبده سنة 1903؛ إذ كان لها مفعولها في توطن الفكرة الإصلاحية ثم انطلاقها بنفس جديد.

وبحسب علي مراد فإن الإسلام في الجزائر كان بحاجة إلى دفعة تاريخية تدفعه باتجاه العبور نحو القرن العشرين والخروج من غفوته للتكيف مع معطيات العصر^(١)، وقد كان للسلفية النهضة التي تفاعلت معها النخبة الجزائرية من الشباب ذوي التكوين العربي الإسلامي دور كبير في هذا الصدد؛ حيث بدأ العمل الإصلاحي يتوسع في المدن الجزائرية ذات التقاليد الثقافية (الجزائر، قسنطينة...)، مستفيدا من ديناميكية الأفكار والأساليب والآليات الجديدة في النضال والتنظيم والتعبئة، فبدأ تأسيس المدارس والمساجد الحرة، وإنشاء الصحف والنوادي الثقافية... وتوسعت مساحة الوسائط التي تبث الفكرة الإصلاحية حتى تحولت من فكرة مقصورة على بعض المهتمين إلى تيار شعبي له مؤيدوه ومناصروه.

وإذا كان الجهد الإصلاحي في الجزائر أواخر القرن التاسع عشر قد تجمع حول بعض رموزه التقليديين، فإنه بعد الحرب الأولى سيتجمع حول رموز جدد من «العلماء الشباب» على رأسهم ابن باديس. فقد أنهى هذا الأخير دراسته بالزيتونة عام 1911 وعاد إلى قسنطينة حاملا لمشروع إصلاحي بدأه بالتعليم والوعظ، وبعد رحلة الحج سنة 1914 عاد واستقر بتونس طيلة فترة الحرب العالمية الأولى تقريبا وهناك احتك بالمناخ الإصلاحي والوطني وبالأوساط العلمية الزيتونية. غير أن ابن باديس عاد إلى قسنطينة ليباشر من جديد عمله الإصلاحي، وبالإضافة للتعليم والوعظ استحدث وسيلة جديدة لنشر أفكاره حول الإصلاح فأسس جريدة المنتقد ثم الشهاب.

وعندما انتهى العقد الثاني من العشرينيات كان العمل الإصلاحي قد خطا خطوات واسعة جعلت ابن باديس تحت تأثير مجموعة من العوامل^(٢) يقتنع بضرورة الدعوة لتوحيد الجهود والانتقال نحو عمل جماعي أكثر تنظيما وفاعلية، وهكذا وبعد سلسلة من الحوارات

(١) Ali MERAD, Op.cit., p 34.

(عبر الشهاب) واللقاءات انطلقت منذ سنة 1924^(*) تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ماي «مايو» 1931.

وكحركة منجذبة نحو تغيير المجتمع اختارت الجمعية الناشئة العمل على تغيير المحيط الثقافي والفكري الجزائري منطلقاً من قناعة عبر عنها الشيخ ابن باديس بقوله «إننا اخترنا الخطأ الدينية على غيرها، عن علم وبصيرة وتمسكاً بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصح والإرشاد، وبثّ الخير والثبات على وجه واحد والسير في خطّ مستقيم، وما كنّا لنجد هذا كله إلا فيما تفرغنا له من خدمة العلم والدين، وفي خدمتهما أعظم خدمة، وأنفعها للإنسانية عامة. ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهراً، ولضربنا فيه المثل بما عُرف عنا من ثباتنا وتضحياتنا، ولقدنا الأمة كلها للمطالبة بحقوقها، ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها، وأن نبّغ من نفوسها إلى أقصى غايات التأثير عليها، فإن مما نعلمه، ولا يخفى على غيرنا أن القائد الذي يقول للأمة إنك مظلومة في حقوقك، وإنّني أريد إيصالك إليها، يجد منها ما لا يجد من يقول لها إنكضالة عن أصول دينك، وإنّني أريد هدايتك، فذلك تلبّيه كلها، وهذا يقاومه معظمها أو شطرها. وهذا كله نعلمه، ولكنّا اخترنا ما اخترنا لما ذكرنا وبينّا، وإنّنا فيما اخترناه ياذن الله لِمَا ضُون، وعليه متوكلون»⁽¹⁾.

فالجمعية لم تشأ أن تكون حزبا سياسيا ينضاف إلى قائمة الأحزاب الموجودة على الساحة بل اختارت العمل الثقافي والديني معتبرة إياه المدخل الأساسي لتعبئة المجتمع ضد المشروع الثقافي الاستعماري، وعلى هذائنص ميثاقها التأسيسي بأن نشاطها إرشادي تهذيبي هدفه محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر والبطالة

(*) يتحدث علي مراد عن مجموعة من العوامل جعلت ابن باديس ويمض زملائه يقتضون بضرورة تأسيس عمل جماعي يطور وينشر طروحات الحركة الإصلاحية نذكر من بينها أن إنشاء تجمع إسلامي (حزب ديني) فكرة يدعمها التوجيه القرآني والتجربة الثقافية الإسلامية، كما أن تأثرهم بتنظيم وقاعدية الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر، ويتكوّن أحزاب وجمعيات على غرار الأحزاب والجمعيات الأوروبية... قد شجع على ضرورة تأسيس جمعية مستقلة تهض بالتعليم الديني في القطر الجزائري، انظر لمزيد تعمق: Ali MERAD, Op.cit p 110 - 112

(**) لمزيد اطلاع حول تأسيس جمعية العلماء انظر: الشيخ محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج 1، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دت)، ص 103 - 122، وأيضا: Ali MERAD, Op.cit p 108 - 118

(1) وزارة الشؤون الدينية، أثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ط 1 (قسنطينة: دار البعث، 1991)، ج 5، ص 286.

والجهل وكل ما يحرمه الشرع وينكره العقل، أما وسائلها في تحقيق ذلك فهي فتح المراكز والنوادي والمدارس الحرة⁽¹⁾.

كما أن في اقتران تأسيسها بالاحتفالات المؤبقة التي أقامت الإدارات الاستعمارية بمناسبة مرور مئة عام على احتلال الجزائر دلالة رمزية على شكل جديد من المقاومة والاحتجاج ستقوده هذه المنظمة على الجبهة الثقافية. إن الهدف النهائي للعمل الثقافي للجمعية كما عبر عن ذلك شارل رويير أجبرون «هو في الحقيقة ترسيخ الوعي لدى الجزائريين بأصالتهم وقيمهم وبتقاليدهم وذلك بالكيفية التي تتيح لهم مقاومة تأثيرات الحضارة الغربية وبالأخص مقاومة محاولات الفرنسة التي كانوا هدفا لها»⁽²⁾.

لقد شكل هذا الهدف الاستراتيجي برنامج عمل الجمعية لأكثر من عقدين من الزمن، وفي هذا المجال قام العلماء بعمل ذي طبيعة مزدوجة، اتجه الأول نحو تصفية الفضاء الثقافي من القيم الثقافية السلبية التي رآها العلماء تبعا لعقيدتهم ومذهبهم الإصلاحية معيقة لتقدم الأمة الجزائرية، وعلى هذا الأساس حاربوا الخرافات وأدانوا الطرقية والمرابطة وكل ممارساتهما المنحرفة⁽³⁾، واتجه الثاني نحو التأسيس لفضاء ثقافي جديد يصل المجتمع الجزائري بمقتضيات المستقبل، وفي هذا الصدد طالب العلماء بحرية تعليم اللغة العربية، وتأسيس النوادي والمدارس الحرة، وبفصل الدين عن الدولة⁽⁴⁾، وبالتوسل بكل ما يتيسر العصر من وسائل الدعاية والتوجيه بفرض كسر الجمود الفكري والنفسي الذي لف الجماهير منذ عقود.

(1) أنظر القانون التأسيسي في: الشيخ محمد خير الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 123.

(2) Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Op.cit. p 328.

(*) نص البيان الذي يلخص المبادئ الفكرية لجمعية العلماء (دعوة الجمعية وأصولها) أو ما يمكن أن نسميه «نظرية العمل» على إدانة بعض الأفكار والسلوكيات البعيدة عن روح الإسلام، ومن بين 20 أصلا نجد أكثر من 03 أصول لها صلة بإدانة الطرقية والمرابطة. انظر لمزيد تفصيل: محمد خير الدين، مرجع سابق، ص 127-130.

(**) اتهم البعض جمعية العلماء باللائكية عندما طالبت بفصل الدين عن الدولة، لكن لم يكن المقصود بالدولة في ذلك الوقت سوى الدولة الفرنسية لأن قانون 1907 قد نص على مبدأ فصل الشؤون الدينية عن الدولة الفرنسية لتتولى إدارتها جمعيات يشكلها أتباع كل ديانة، غير أن هذا المبدأ لم يطبق على الدين الإسلامي وبقيت الإدارة الفرنسية تتدخل في شؤونه، وهو ما كانت الجمعية ترفضه، وتدعو أن يتولى المسلمون الجزائريون إدارة شؤونهم الدينية مثل غيرهم من الكاثوليك واليهود.

لقد كان مذهبهم الإصلاحي عندما تبنا في جدول أعمالهم هذه الثنائية موصولا- كما بينا سابقا- بالمذهب الإصلاحي لمدرسة محمد عبده التجديدية، وهنا يظهر تأثير العلماء بالسلفية النهضوية أكثر من تأثيرهم بالسلفية الوهابية^(*) على الرغم من تقاطعهم مع هذه الأخيرة في قضية التشديد على الصفاء العقدي والمحاربة الراديكالية للفرعة المرابطة.

ولعل هذه القضية هي التي جعلت برنامج الجمعية وجدول أعمالها في الميدان الديني يلقي معارضة شديدة من أنصار الإسلام التقليدي، وهو ما حدا بابن باديس لأن يتصدى لمناقشتها عبر الصحافة فكتب مقالا عام 1933 متسائلا «عبدويون ثم وهابيون ثم ماذا لا ندري والله» رد فيه على خصوم الإصلاح قائلا بعد تشديده على أهمية بعض الأعمال التي قام بها في الميدان التعليمي والوعظي... «لما قمنا بهذا وأعلنناه قامت علينا وعلى من وافقنا قيامة أهل الجمود والركود وصاروا يدعون للتفسير والحط منا «عبدويون» دون أن أكون-والله- يوم جئت قسنطينة (أي بعد تخرجه وعودته إلى قسنطينة سنة 1912) قرأت كتب الشيخ محمد عبده إلا القليل... (والشيء نفسه حول اتهامهم بالوهابية) لا والله ما كنت أملك يومئذ كتابا واحدا لابن عبد الوهاب ولا أعرف من ترجمة حياته إلا القليل والله ما اشتريت كتابا من كتبه إلى اليوم»⁽¹⁾. فابن باديس ينفي هنا أن تكون الجهود الإصلاحية للعلماء وهو على رأسهم ترديدا سطحيا للأفكار الواردة من المشرق سواء كانت وهابية أم عبدوية، فتجربته في العمل الإصلاحي التي انطلقت منذ 1913 لم تكن -تبعاً لشهادته هذه- واقعة تحت تأثير أي من الاتجاهين الإصلاحيين، بل إن ابن باديس في غير ما موضع من الصحافة الإصلاحية قد عبر عن موقف نقدي متقدم من الحركة الوهابية عندما سئل عنها

(*) يعتبر محمد عابد الجابري السلفية النهضوية متطورة عن الدعوة السلفية الوهابية؛ حيث يقول «لقد بدأت أصداء السلفية النهضوية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تتردد في المغرب مع أواخر القرن التاسع عشر، وكما هو معروف فلقد كانت السلفيتان الوهابية والنهضوية تلتقيان في أصل واحد هو محاربة البدع الدينية من طرية وغيرها، ولكن بينما وقتت الوهابية عند هذا الأصل جاعلة منه كل شيء في دعوتها مولية وجهها بأكمله نحو الماضي اعتمدت السلفية النهضوية أصلا آخر اتجه بها نحو المستقبل وهو النهوض لمقاومة الغزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها وسائل إسلامية أصلاء، أنظر: إسماعيل صبري عبد الله، مرجع سابق، ص 202.

(1) وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق، ص ص 102-103.

في سلسلة من المقالات المنشورة سنة 1924 «من هم الوهابيون؟ ما هي حكومتهم؟ ما هي غايتهم السياسية؟ ما هو مذهبهم؟» خلص فيها إلى «أن الوهابيين ليسوا بمبتدعين لا في الفقه ولا في العقائد ولا فيما دعوا إليه من الإصلاح، وإنما تنكر عليهم الشدة والتسرع في نشر الدعوة وما فعله جهالهم»⁽¹⁾. فالعلماء حتى وإن تقاطعوا مع المذهب الإصلاحي للمدرسة الوهابية في بعض القضايا والقناعات إلا أنهم كانوا واعين بالمسافة الفاصلة بين المبدأ والواقع المعيش، وأن وسائل العمل ينبغي أن تكون مكافئة لضرورات المرحلة، ومقتضيات العصر ومتجهة نحو المستقبل، فلكل عصر قضايا ومشكلاته وطرق التعامل معها.

غير أن مطالعة الأدبيات الإصلاحية الأخرى تبين القرابة الفكرية والأيدولوجية للتخبة الإصلاحية التي أسست جمعية العلماء من مدرسة المنار؛ إذ لم تخف هذه النخبة تأثرها العميق بأفكار عبده ورشيد رضا، فالإبراهيمي أكد بأن الجمعية مدينة بالكثير لرضا ولمجلة المنار وأن جهودها لها جذور عميقة في مبادئه وأعماله⁽²⁾، كما أن ابن باديس نفسه قد بين التواصل الفكري بين مدرسة المنار وبين جمعية العلماء في مقال كتبه سنة 1936 يعتبر فيه محمد عبده ورشيد رضا أول من نادى بالإصلاح الديني علما وعملا، وبين من خلاله احتضان الجمعية للفكرة الإصلاحية وترجمتها إلى عمل منظم قائلا...ومضى ثلث قرن أو يزيد والدعوة الإصلاحية (التي نادى بها عبده ورضا) تنتشر وتتقدم.. ولكنه لم تقم في أمة إسلامية هيئة علمية منظمة تعلن الدعوة إعلانا عاما...غير الأمة الجزائرية.. فأسسوا لها أعظم مؤسسة دينية-جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»⁽³⁾.

غير أننا نعود هنا فتؤكد بأن الإصلاحية الجزائرية التي قادتها جمعية العلماء لم تقف جامدة على الأفكار ووسائل العمل التي روجت لها مدرسة المنار، بل -كما أكد عبد الإله بلقزيز- إن الحركة الإصلاحية شهدت «عملية نضوج فكري بدءاً من العشرينيات في صورة حركة قوية في المغرب، والجزائر، وتونس، استأنفت سابقتها التي ظهرت- ثم اختفت- في

(1) المرجع نفسه، ص 34.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 2، ص 387.

(3) وزارة الشؤون الدينية، المرجع السابق، ص 130.

المشرق، وأضافت إلى تراثها الشيء الكثير⁽¹⁾.

وفي نطاق المجال الديني أيضا -الذي ظل منذ فترة طويلة محل سيطرة من طرف الفدراليات الدينية (الطرق Les Confréries)- قدمت الجمعية في مقابل موقفها الراديكالي من الخطاب الطرقي موقفا وخطابا عصريا بديلا يقوم على تفسير لبرالي وعصري للدين، يؤكد على الحرية والعقل والاجتهاد ويدين الخرافة والدجل، وقد أحرز هذا التوجه نجاحا كبيرا استقطب أعدادا مهمة من الشباب المتطلعين لرؤية عصرية للدين.

أما برنامج الجمعية وجدول أعمالها في الميدان الاجتماعي والتعليمي فإنها خطت فيه خطوات كبيرة؛ إذ استطاع العلماء عبر منظماتهم الرسمية ومن خلال توسيعهم لمجال دعوتهم الإصلاحية عبر الشبكة الإعلامية الواسعة من المدارس والمساجد التي أنشأوها، والنوادي والصحافة التي أسسوها، ومختلف المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي كانت تحت سيطرتهم أن ينجحوا في تحقيق نفوذ وانغراس اجتماعي كبيرين، وبالأخص في محيط المدن ذات التقاليد الثقافية العريقة (الجزائر، قسنطينة، تلمسان..)، وأن يكسبوا إلى صفوفهم أعدادا متزايدة -ومن مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية- من المنضمين المؤمنين بجدول أعمالهم ومشروعهم النهضوي.

لكن هذا الامتداد الجغرافي والحضور على المستوى الشعبي لم يمر دون الاصطدام بالإدارة الفرنسية، فاستقراء السلسلة الطويلة من القوانين والإجراءات الاستثنائية (منشور ميشال 1933، قرار رينيه 1935، قرار 08 مارس 1938...) والممارسات الاستعمارية التعسفية المباشرة وغير المباشرة، والمضايقات المتكررة⁽²⁾، يبين مدى الخطر الذي كانت تشعر به الإدارة اتجاه نشاط العلماء، واتجاه جدول أعمالهم وبرنامجهم الإصلاحي.

لقد اتسمت مواقف الإدارة الفرنسية في السنين الأولى من عمل الجمعية -حسب

(1) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 6.

(2) بدأت هذه المناورات والمضايقات منذ تأسيس الجمعية؛ فقد حاولت الإدارة الاستعمارية عن طريق بعض المتعاونين معها من الطرقيين السيطرة على المجلس الإداري للجمعية في جلسة التجديد في العام الثاني من تأسيسها، وعندما أحبط ابن باديس هذه المحاولة سارعوا إلى تأسيس جمعية مأكسة هي جمعية أنصار السنة. انظر: محمد خير الدين، مرجع سابق، ص 110-120.

مايكل ويليس- بالتسامح مع العلماء لأنها-حسبه- لم تلمس تهديدا خطيرا من هذه الحركة الصغيرة والمبتعدة عن السياسة بشكل واضح، لكن هذا الموقف بدأ يتبدل عندما أحست بأن جهودهم قد اتخذ اتجاهها معاكسا لجهودها الهادفة إلى اجتثاث الهوية العربية الإسلامية من الشعب الجزائري بسبب تشديد العلماء على إعادة تثبيت اللغة العربية وثقافتها بالإضافة إلى الدين الإسلامي⁽¹⁾.

إن مجال العمل والمناورة في جهد العلماء الثقافي بدا قريبا جدا من المجال السياسي، فالتشديد على العربية والإسلام والعمل من أجل إحيائهما في الوسط الجزائري جعل نضالهم يقترب أكثر فأكثر إلى شكل النضال السياسي منه إلى العمل الثقافي الذي ألزموا به أنفسهم كما نص عليه ميثاقهم التأسيسي⁽²⁾.

فالموضوعات التي عملت عليها النخبة الإصلاحية، بينت بأن النص على مفصلة العمل السياسي كان موقفا استراتيجيا يخدم هدف الإحياء الثقافي للمجتمع الجزائري، إلا أن العمل الميداني والاحتكاك بالواقع الجزائري اليومي والنضال على جبهة حساسة يختلط فيها الثقافي بالسياسي (إشكالية الهوية والقومية الجزائرية) قد جعل الجمعية-على الرغم من قناعتها بأولوية الثقافي على السياسي-تنزلق تدريجيا كما أكد ذلك علي مراد⁽²⁾ نحو فضاءات بعيدة عن نظريتها في العمل؛ أي إلى الميدان السياسي تحديدا.

إن ترويج الجمعية لبعض المقولات «فكرة الأمة الجزائرية»، «الجنسية القومية»، «الشخصية الجزائرية»، «الكيان الجزائري»^(**) وتأكيدا على التمايز الواضح بين فرنسا والجزائر، وعلى وجود شخصية جزائرية-مع ما لهذه المقولات من زخم ثقافي-تحيل إلى مدلولات ذات مغزى سياسي كان ينظر إليها على أنها تعبير عن شعور معاد للفرنسة وتعدي

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 31.

(*) ورد في قانونها الأساسي النص على: «لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية».

(2) Ali MERAD, Op.cit, p 373.

(**) أنظر المقالات التالية التي كتبها ابن باديس: كلمة صريحة، حول كلمتنا الصريحة، الجنسية القومية والجنسية السياسية، هل أن أوان اليأس من فرنسا؟ كلمة مرة، الجزائر المسلمة تبرهن في أخرج مواقفها على تمسكها بشخصيتها بإسلامها ويعبر بيتها.. في: وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق.

واضح على السيادة الفرنسية بما يناقض بقوة المشروع الاستعماري في الجزائر.

كما أن رفع العلماء لثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني»، ونضالهم لأجل ترسيخها عبر نشاطهم الإصلاحي والتعليمي قد أسهم في تطوير الوعي الوطني الجزائري بفكرة القومية والشخصية الجزائرية المستقلة، حتى أن البعض أكد بأن أعظم ما تقدر عليه الجمعية وتحترم من أجله هو تأكيدها وترويجها لفكرة الأمة الجزائرية والدفاع عن أصالتها⁽¹⁾، وهو ما عبر عنه ابن باديس في حوار فكري وسياسي يعكس حجم وحدة الاختلاف بين النخبة الإصلاحية والنخبة الحداثية الاندماجية حول قضية أساسية هي قضية اندماج الأمة الجزائرية في الكيان الفرنسي، فقد تصدى ابن باديس باسم الجمعية لقضية التجنيس (Naturalisation) التي كانت مطروحة بحدة من طرف النخبة الاندماجية بفتواه الشهيرة بحرمة التجنس؛ إذ اعتبره كفرا وارتدادا عن الإسلام، وعندما كتب فرحات عباس سنة 1936 مقالته المشهورة «فرنسا هي أنا»، رد عليه ابن باديس «..لقد قال أحد النواب النابهيين إنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر، وأخيرا أشرفت عليه أنوار التجلي فإذا به يصيح فرنسا هي أنا... لا ياسادتي-يقول ابن باديس-..إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة...ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها... ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تريد أن تصبح فرنسا، ولا تستطيع أن تصبح فرنسا ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في تاريخها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج»⁽²⁾.

وعند هذه النقطة (أي الاستقلال) يقترب الخطاب الإصلاحي من الخطاب الوطني الذي كانت تروج له كتلة سياسية أخرى منذ 1926 هي كتلة نجم إفريقيا الشمالية ووريثها حزب الشعب الجزائري بقيادة مصالي الحاج. وهنا أيضا يبرز ذلك التلازم الذي يمكن أن

(1) صالح فيلالي، في: سليمان الرياشي «وأخرون»، مرجع سابق، ص 25.

(2) وزارة الشؤون الدينية، مرجع سابق، ص ص 305-306.

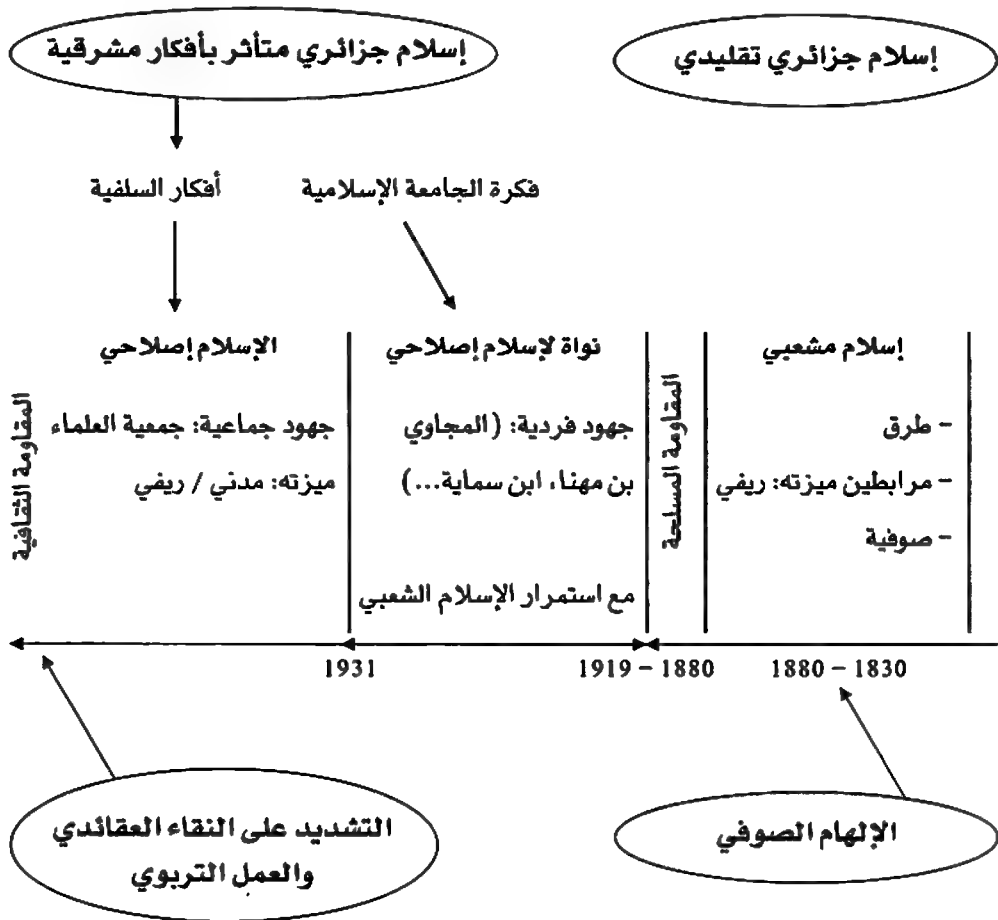
نلاحظه بين السلفية والوطنية⁽¹⁾، بين إصلاحية العلماء وراديكالية سياسيي حزب الشعب، فالمشروع الوطني الذي سيقود إلى تفجير الثورة المسلحة ثم إلى استقلال الجزائر سنة 1962 لم ينشأ بالقطيعة مع المشروع الإصلاحي أو على أنقاضه -على الأقل في هذه المرحلة-، بل إن روح التكاملية قد بدت واضحة -رغم بعض الاختلاف- بين جناحي الخطاب الجزائري. فعلى الرغم من أن شكل الاستقلال الذي تصوره ابن باديس قد يختلف عن شكل الاستقلال الذي كان يناضل من أجله مصالي الحاج وأنصار الكتلة الوطنية؛ إذ إن ابن باديس تحدث عن استقلال يتم إحرازه بإعانة فرنسا وإبرادتها (وهو المسلك الذي سلكته بريطانيا مع أستراليا وكندا)، لا استقلال النار والدماء -مثلاً عبّر-، فإنه شكّل مرحلة جديدة في تطور جناح من أجنحة الخطاب الجزائري؛ من خطاب مهان إلى خطاب بدأ يتجه مرحلياً نحو الثورة⁽²⁾، وبهذا المعنى تقاطع الخطاب الإصلاحي مع أهم نقطة في جدول أعمال الحركة الراديكالية. وهو الخطاب الذي سيندمج في الأخير -بعد أن جرب العلماء سياسة مؤتمرات المطالبة (المؤتمر الإسلامي 1936) بالحقوق لدى سلطة الاحتلال، واستراتيجية الأحلاف (جماعة أحباب البيان والحرية عام 1944، الجبهة المشتركة للدفاع واحترام الحرية 1951)- في مسلك العمل الوطني الاستقلالي عندما أيد العلماء تفجير الثورة ثم عندما انضموا إليها في الأخير. حقيقة لم يكن للعلماء ورابطتهم (A.O.M.A) دور مباشر في تفجير الثورة التحريرية فقد تولى ذلك بعض أجنحة الحركة الراديكالية المتفرعة عن حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D) وريثة حزب الشعب الجزائري (P.P.A)، بيد أن إيمانهم (أي العلماء) -بحسب الشهادات المتوافرة- كان

(1) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 6. وهنا يطرح بلقزيز فكرة هامة تتعلق بالفارق بين مصير المشروع الإصلاحي في المشرق والمغرب العربيين، حيث يقول بلفظها: تعرضت الإصلاحية الإسلامية في المشرق إلى التبدد والإزاحة بعد تسييسها... انتعشت الإصلاحية الإسلامية في المغرب بذلك التسييس.... في المغرب العربي... نشأ نوع من التلازم المميز بين الخطاب الإصلاحي وبين المشروع السياسي في صورة تلازم بين السلفية والوطنية، فلم ينشأ المشروع الوطني على أنقاض المشروع الإصلاحي، ولا هو أتى قطيعة معه، بل نشأ في رحمه، وعلى قاعدته الفكرية، ليمثل استمراراً له، وليمثل -أكثر من ذلك- حاملاً اجتماعياً له يحوله من فكرة نخبوية إلى فكرة جماهيرية قابلة للانتشار على أوسع نطاق.

(2) تحدث بعض تلاميذ ابن باديس بأنه كان عازماً عشية الحرب العالمية الثانية لو لم يعاجله الموت على إعلان استقلال الجزائر عن فرنسا، لذلك يمكن أن نفهم كلامه هذا -وقد كتبه في جوان 1936- على أنه نوع من التورية الدبلوماسية التي فرضتها ظروف تلك المرحلة، والا فإن زعيم الإصلاح الجزائري لم تكن تموزة الشجاعة والجرأة لكي يعلن صراحة عملاً ثورياً يقود إلى استقلال الجزائر. أنظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 3، ص 88.

أكدوا بفكرة الاستقلال، غير أنه كان برأيهم يتأسس على حركة «بعث فكري وإيقاظ قومي يعبئ الشعور ويوضح الأهداف ويرسم الطريق»⁽¹⁾، وعلى عمل استراتيجي طويل المدى يبدأ بإعداد جيل يحمل في وعيه مقومات الشخصية الجزائرية؛ ففي حين اتفقت المقاربتان الإصلاحية والوطنية واشتركتا في الهدف (الاستقلال) اختلفتا في مضمون الحركة نحو تحقيق هذا الهدف.

شكل رقم (3-1) مسار التحول في الإسلام الجزائري



(1) محمد خير الدين، مرجع سابق، ص 327، ص 342.

4. 3 - النخبة الوطنية :

لا ينبغي إطلاقاً لصفة الوطنية على هذا الجناح من الحركة الوطنية الجزائرية صفةً الوطنية عن النخب الأخرى التي عرضنا لها سابقاً (الحداثية والإصلاحية) ، فمهما كانت منطلقات ومبادئ وبرامج كل واحدة من تلك النخب، فإننا عندما نتسلح بما يسميه البعض «جغرافية الكلمة» ندرك أن الجميع -مهما اختلفنا مع أفكارهم وطروحاتهم- كانوا يسعون في شروط اللحظة التاريخية التي كانوا موجودين فيها إلى الدفاع والنضال من أجل الحقوق المشروعة للأمة الجزائرية وإيجاد مكان لها تحت الشمس. ومهما كانت المطالب المرفوعة بعيدة عن أكثر الطموحات مشروعية بالنسبة للمجتمع الجزائري (الطموح إلى الاستقلال التام) فإنها كانت تشكل نقاط ضغط ومطالبة واحتجاج، ومرحلة من مراحل تشكل الخطاب الوطني الجزائري في سيرورته نحو النضج للوصول إلى لحظة استرجاع السيادة، أما ما نقصده بالنخبة الوطنية هنا فهو ذلك التيار أو «الجناح الذي كان يطالب بالاستقلال التام عن فرنسا ويعمل من أجل ذلك بكل الوسائل المتاحة»⁽¹⁾.

إن هذا التيار بدأ يتشكل ويتبلور كحركة منذ منتصف العشرينيات في الأوساط العمالية بالمهجر، وقد نشأ في بدايته متأثراً بالشيوعية تنظيمياً وأفكاراً، كما كان لنضالات وجهود الأمير خالد تأثير في مستوى أفكار مؤسسيه عندما تم نفي هذا الأخير إلى فرنسا، فالنواة الأولى لهذا التيار تجمعت حول هذا الرجل كرمز لما له من سمعة تاريخية (قربته من الأمير عبد القادر) ومن دور كبير في الحياة السياسية الجزائرية، إلا أن البروز والتبلور الحقيقي لهذا التيار بدأ في حدود سنة 1926 عندما أعلن مجموعة من العمال المهاجرين بفرنسا عن تأسيس منظمة سميت نجم إفريقيا الشمالية، وقد كانت في بدايتها إطاراً موسعاً للعمال الشمال إفريقيين من التونسيين والمغاربة، لكن سرعان ما تحولت إلى منظمة جزائرية عندما تحول هؤلاء إلى منظماتهم المحلية التي جرى تأسيسها في بلدانهم.

وبحسب محمد حربي فإن هذه المنظمة التي نشأت في كنف الحزب الشيوعي الفرنسي تنازعها اتجاهان كان الأول منهما يعكس وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي (P.C.F) اتجاه القضية الجزائرية؛ بحيث يرى استقلال الجزائر خاضعاً لتحقيق الاشتراكية في

(1) أحمد حمدي، مرجع سابق، ص 103.

فرنسا؛ أي إن نجاح ثورة البروليتاريا في المتروبول سيؤدي إلى تحرير البروليتاريا والشعوب المستعمرة في الأطراف وفق ما تمليه أدبيات المنظور الأيديولوجي الماركسي وتصوره لحركة تطور المجتمعات، أما الاتجاه الثاني فكان يعتبر الأمة مقولة تحمل قيما ثورية ويعطي الأولوية لمقياس الموقف السياسي حيال الاستعمار لا للانتماء الطبقي، هكذا إذن -يقول حربي- بدأت النزعة الوطنية الجزائرية كصفحة من تاريخ الحركة الشيوعية⁽¹⁾.

لكن الجناح الثاني بقيادة مصالي الحاج هو من سيقود الحركة مؤلّا بوجهها وميولاتها نحو قيم الجزائر العربية والإسلامية، وبالتالي ستكون أيديولوجية هذه الحركة -وهي أيديولوجية زعيمها- مزيج بين الشعبية والعفوية والتشديد على الخصائص اللغوية والثقافية للجزائر، مع تقديس للشعب باعتباره معصوما من الخطأ وفاعلا مطلقا في التاريخ⁽²⁾، وستنضج تدريجيا لتتجه -تحت تأثير أفكار شكيب أرسلان الذي احتك به مصالي الحاج في مناسبات عدة⁽³⁾- مبتعدة أكثر عن أيديولوجية الحركات الشيوعية، ثم مناقضة لها في الأخير.

أما من حيث أساليب النضال والنشاط الحركي فإن الحركة استفادت كثيرا من احتكاكها بالحركة الشيوعية الفرنسية ووظفت طرقها وأساليبها الفعالة في التعبئة والدعاية والنشاط والتظاهر... بما جعلها أكثر شعبية، وجعل جدول أعمالها يحظى بقبول واسع لدى البروليتاريا العمالية المهاجرة التي كانت تشكل أغلبية المنخرطين فيها.

فيما يخص برنامج الحركة فإنه تمحور حول قضية أساسية هي التأكيد على الاستقلال التام للجزائر، وسيبقى هذا المطلب -إلى حين حلها- أهم مفردة في هذا البرنامج وميزة تميزها عن غيرها من الحركات الجزائرية الأخرى، وعندما فقدت هذه الحركة شرعية وجودها القانوني بسبب حلها تأسس على أنقاضها حزب الشعب الجزائري (P.P.A)، -وارثا الهدف والإستراتيجية النضالية وناقلا هذه المرة نضاله من المتروبول

(1) محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، ترجمة: كميل قيصر داغر، ط 1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1983)، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص ص 72-82.

(*) (للاطلاع حول تأثير شكيب أرسلان في مصالي الحاج، أنظر: مقال أبو القاسم سعد الله، «الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية»، في: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ج 4، ص ص 125-128.

إلى الأراضي الجزائرية- وبعدها جرى حله هو أيضا مع بداية الحرب العالمية الثانية تأسست على أنقاضه حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، وبقي مصالي الحاج دائما في المقدمة زعيما وقائدا لكل هذه الكتل السياسية.

إن هذه الحركات المتولدة من بعضها البعض لم تتميز وتحفظ بوحدة الهدف وأسلوب النضال فحسب، بل تميزت عن غيرها من الحركات الأخرى المشكلة لأجنحة الحركة الوطنية بأن قاعدتها البشرية من المتعاطفين والمنخرطين، وكثير من عناصرها القياديين لم يكونوا من أبناء الطبقة البورجوازية أو من الإنتلجنسيا المثقفة، وإنما كانوا في أغليبيتهم من العناصر البروليتارية الكادحة ومن جموع الفلاحين ومن المنتمين إلى فئات سوسيو مهنية بسيطة، وهو ما أضفى على نشاطها طابعا أكثر جماهيرية وأكثر تماسا مع الطبقات الشعبية البسيطة والمعدومة، وهو ما أدى بالنتيجة إلى تغفل الوعي الوطني بينها. وقد لاحظ محمد حربي ذلك عندما قال بأنه «غداة الحرب العالمية الأولى وحتى عام 1936 كانت القوى المسيطرة في الحركة الوطنية تتشكل من البورجوازية التقليدية، ومع نقل حزب الشعب الجزائري من فرنسا إلى الجزائر عام 1937 تحول طابع الحركة الوطنية، وانتقلت قاعدتها الاجتماعية باتجاه البورجوازية الصغيرة والبروليتاريا والعامة المدنية، ولم تعد البورجوازية رافعة الحركة الوطنية»⁽¹⁾.

إن حزب الشعب الجزائري الذي بدا ملتزما على العموم بالنضال السياسي القانوني في ظل قوانين الجمهورية الفرنسية سيطرأ على نخبته تغيير راديكالي في شكل النضال ضد الاستعمار؛ حيث سيكتسي طابعا أكثر ثورية بعد أحداث 08 ماي «مايو» 1945 المأساوية عندما اقتنع هؤلاء بأن هزيمة الاستعمار الفرنسي لا يمكن أن تحدث إلا من خلال عمل ثوري مسلح وعندما ورثته حركة الانتصار (M.T.L.D) أسست جهازا عسكريا سريا (المنظمة الخاصة L'OS) في نوفمبر 1947 ليتولى مهمة الإعداد لكفاح مسلح مستقبلي.

وبعد ثلاث سنوات من العمل التحضيري السري تم اكتشاف ثم حل هذه المجموعة، لكن فكرة الإعداد للعمل المسلح بقيت مهيمنة، وعندما حدث التصدع والانشقاق بسبب الاختلاف حول القيادة داخل حركة الانتصار وجدت مجموعة من المناضلي الحزب الشباب

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 145.

والمجتمعين ضمن ما عرف باللجنة الثورية للوحدة والعمل (C.R.U.A) -بعد أن فشلت مساعيهم في التقريب بين وجهات النظر بين السياسيين المتخاصمين (أنصار مصالي الحاج، وجماعة اللجنة المركزية) - الفرصة سانحة للتمجيل بإعلان عمل ثوري، ثم انبثقت متفرعة عنها مجموعة من اللجان الفرعية آخرها مجموعة التسعة التي تحولت إلى جبهة التحرير (F.L.N) وأسست في الوقت نفسه جيش التحرير الوطني (A.L.N) وأعلنت الثورة^(١).

الثورة التحريرية والقطيعة النهائية مع النظام الاستعماري، أو السيرورة والمآل

إذن بعد أن فشلت كل جهود الحركة الوطنية في انتزاع الحقوق المشروعة للشعب الجزائري بالأساليب القانونية والسياسية أصبحت فكرة الثورة التحريرية أمراً ناجزاً، لتكون الحلقة الأخيرة في دورة الصراع مع النظام الاستعماري الذي بدا يتداعى في تلك الفترة على نطاق عالمي.

تعد الفترة التي نحن بصددھا الآن (1954-1962) فترة حاسمة في التاريخ الجزائري المعاصر لأنها تفصل بين مرحلتين ستلقي كل واحدة منهما بظلالها على الفترة التي تلت استرجاع السيادة الوطنية؛ ففترة ما قبل 1954 هي فترة تذكر بالإرث الاستعماري الثقيل الذي شكّل طيلة قرن من الاحتلال ومس مختلف جوانب الحياة الجزائرية^(٢)، وهذا الإرث سينعكس من دون شك على مفردات الواقع الجزائري المستقبلي، في جانبه السيكولوجي والاجتماعي والاقتصادي، وعلى صعيد اللغة والثقافة والهوية... أما فترة ما بين (1954-1962) فهي الأخرى تعد مرحلة مهمة وحساسة لأنها شكلت مرحلة القطيعة النهائية مع النظام الاستعماري، وما حصل فيها من أحداث وما طرأ من تغيرات سينعكس هو الآخر على مختلف جوانب الحياة الجزائرية في مرحلة ما بعد الثورة؛ أي في مستوى

(١) أنظر: محمد حربي، مرجع سابق، وأيضاً: رياض صيداوي، صراعات النخب العسكرية والسياسية في الجزائر: الحزب، الجيش، الدولة، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص ص 12-15.

(٢) أنظر العرض الذي قدمناه حول مختلف هذه الجوانب في العناصر السابقة من هذا الفصل.

الدولة التي ستمخض عن الثورة.

1.5 - أدوات النضال الجديد: المناقب والمثالب: بدأت هذه المرحلة كما هو معلوم بإعلان تأسيس تنظيم مزدوج عسكري وسياسي هو جيش وجبهة التحرير الوطني عبر بيان جرى توجيهه للمناضلين والرأي العام الجزائري، وكعمل لإثبات الوجود الفعلي على الأرض شن أعضاء هذا التنظيم سلسلة من الهجمات ضد مؤسسات وأفراد الإدارة الاستعمارية، اقترنت بعد ذلك بنشاط دعائي لجناحه السياسي ممثلا في الوفد الخارجي للتعريف بالقضية، وبهذه الطريقة في العمل (الدمج بين الفعل العسكري والسياسي) أصبحت الجبهة-الجيش طيلة فترة سبع سنوات قادمة أداة النضال الجديد الأساسية، والمحتكر لكل نشاط موجه ضد النظام الاستعماري.

ومنذ هذه اللحظة ستبدأ الأطر التنظيمية والسياسية الموروثة عن مرحلة ما قبل الثورة في التهشم والاختفاء التدريجي لصالح الالتحاق بالجبهة، سواء عن قناعة ذاتية من أصحابها أو تحت تأثير وإغراء النجاح الميداني الكبير للتحركات العسكرية والسياسية التي قادها التنظيم الفتى؛ أو حتى تحت ضغط الخوف من جهاز الجبهة-الجيش أحيانا؛ إذ لم يعد التشطي السياسي مسموحا به وفق التبريرات التي جرى الترويج لها من قبل الجهاز السياسي والدعائي لجبهة التحرير.

إن التعددية التنظيمية والحزبية والسياسية كانت مبررة قبل هذه المرحلة، أما الآن والأمة الجزائرية تخوض معركتها ضد النظام الاستعماري فلا مجال للحديث عن تعددية ستكون لا محالة مضرّة بمصلحة الثورة⁽¹⁾. أكثر من ذلك تم التصدي وبالقوة لبعض التنظيمات التي رفضت هذا المبدأ واختارت النضال ضد الاستعمار على طريقتها، وهو ما حصل مع الجناح المصالي أو ما عرف فيما بعد بالحركة الوطنية الجزائرية (M.N.A).

لقد بدأ احتضار التعددية الحزبية - حسب محمد حربي- منذ أول نوفمبر ب«قرار جبهة التحرير ألا تتسامح مع أي منافس، ولا أي مؤسسة مستقلة ولو دينية»⁽²⁾، وهكذا أخلت

(1) سيجري دائما- في التاريخ الجزائري المعاصر - تبرير الإجراءات الاستثنائية والمقابية والانتقالية.. بمقولات شعبية كمقولة الحفاظ على وحدة الصف، والمصلحة العليا للبلاد، وتطهير الصفوف، والوفاء للخط الأصيل للثورة وغيرها.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 248.

التعددية السياسية المجال لواحدية تنظيمية لن تزول بزوال ظروفها ومسوغاتها (أي الاستعمار)، بل جرى تأييدها وشرعنتها (Légitimation) على مرحلية بدء بمؤتمر الصومام، واجتماعات المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ثم مؤتمر طرابلس وميثاق الجزائر، لتتحول إلى ثابت من ثوابت المشهد السياسي الجزائري؛ بحيث أصبح كل التاريخ المستقبلي للجزائر مقترنا بالجبهة-الجيش، وهو ما حدا بأحد الباحثين للتأكيد على أن «دراسة الظاهرة السياسية الجزائرية تعني في جزء كبير منها دراسة جبهة التحرير، فهي المسؤولة عن مصير هذا البلد طيلة فترة تمتد على نحو أربعة عقود»⁽¹⁾، بل إن مسؤوليتها تمتد -في رأينا- إلى ما قبل ذلك.

حقيقة لقد أدى التوحيد حول رمز جبهة التحرير الوطني إلى تجميع القوى والفعاليات الجزائرية التي كانت مشتتة عشية الثورة وتم بالتالي تحقيق هدف الاستقلال، إلا أن هيمنتها (أي الجبهة) على الحقل السياسي خلال الثورة، وإلزامها للأحزاب والجمعيات التي اشترطت عليها للانضمام إليها حل نفسها قد أضعف هامش الممارسة السياسية التعددية التي ناضلت أجنحة الحركة الوطنية بمختلف توجهاتها الأيديولوجية لانتزاعها من الإدارة الاستعمارية، وقضى على الجهاز السياسي الحزبي التعددي الذي كان من الممكن لو تم العودة إلى العمل به بعد الاستقلال أن يتيح للنخب السياسية الإطار التنظيمي الشرعي لإعادة بناء عمل سياسي يسهم في تزويد المجتمع الجزائري بالخبرة السياسية اللازمة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع بعد أن حرم منها منذ العهد العثماني.

ونظرا لأن جبهة التحرير الوطني قد عُدت -كما يقول حربي- تجسيدا لوحدة الأمة الجزائرية، أصبحت بالتالي الوحيدة المخولة لتمثيل الإرادة الجزائرية، وتحولت إلى الحزب -الأمة قبل أن تصبح الدولة- الأمة⁽²⁾، لذلك فإن هذه الدعاية التمجيدية ستؤدي إلى تعطيل العمل بخيار التعددية والنص على الأحادية الحزبية، ومصادرة الحق في العمل السياسي التعددي وهو ما ولد مظاهر من الانشطار والتمرد لعدد القياديين والسياسيين بعد الاستقلال ومن رموز الجبهة ومؤسسيها أنفسهم، ممن اقتنعوا بأن الجبهة كرمز قد

(1) رياض صيداوي، مرجع سابق، ص 07

(2) محمد حربي، المرجع السابق، ص 110.

جرى استنفادها؛ بحيث شكلوا تجمعات سياسية جديدة في إطار السرية، أو في المنفى لاسترجاع حقهم المصادر في التعبير السياسي.

5. 2 - الثورة والقضية الأيديولوجية : تشير مراجعة تاريخ الثورات في العالم

إلى أن الثورة ليست معركة عسكرية مشروطة بمنطق القوة المادية فحسب، بل هي سيروية مشروطة بمنطق آخر هو منطق المنهج الذي يتضمن الأفكار والأيديولوجيا والمبادئ التي تسير عليها، فكل ثورة لا بد أن تتطرق نحو أهدافها من محتوى فكري وأيديولوجي معين⁽¹⁾، لذلك فإن القراءة المتفحصة للوقائع والنصوص والمواثيق التي خلفتها الثورة الجزائرية⁽²⁾ -على قلتها- يمكن أن تحيلنا إلى محتوى فكري معين تجسد بشكل أو بآخر في خيارات وعبر مسيرة جبهة وجيش التحرير.

في هذا الصدد يتفق الجميع على أن أول وثيقة مرجعية مكتوبة للثورة التحريرية هي «بيان أول نوفمبر» الذي وجهه محرروه إلى الشعب الجزائري والمناضلين من أجل القضية الوطنية، ولخصوا فيه جدول أعمالهم وهدفهم الأساسي من حركتهم الثورية، وقد جرى التنصيص في هذه الوثيقة التاريخية على أن الهدف هو تحقيق الاستقلال بواسطة إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية، مع احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني⁽³⁾.

إن هذا البيان الذي يعدُّ البعض عقد ازدياد الجزائر الجديدة⁽⁴⁾، على إجماله واختصاره واهتمامه في شكله العام بتحليل الأوضاع الداخلية والإقليمية والدولية التي تحفز على تفجير الثورة من أجل تحقيق هدف الاستقلال يحيلنا-بالرغم من كل ما يمكن أن

(1) الطاهر سمود، «مالك بن نبي والثورة الجزائرية، التحليل والموقف»، ماليزيا (الجامعة الإسلامية العالمية): مجلة التجديد، العدد 18، السنة التاسعة، (أغسطس 2005)، ص 175.

(2) أهم هذه النصوص والمواثيق هي: بيان أول نوفمبر، أرضية مؤتمر الصومام، برنامج مؤتمر طرابلس، ونصوص توجيهية أخرى جرى تحريرها بعد الاستقلال.

(3) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005).

(4) عباس فرحات، ليل الاستعمار، ترجمة: أبو بكر رحال، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005)، ص 275، سلسلة التراث (الفكر السياسي الجزائري 1830-1962؛ 07).

يقدم حوله من شروح وتأويلات متضاربة مثل أي نص تاريخي مجمل - إلى الإطار المبدئي العام الذي كانت الثورة الجزائرية تنطلق منه نحو هدفها، وهو الإطار الثقافي والحضاري الإسلامي، لذلك نجد بيان أول نوفمبر عندما نص على هدفه الاستراتيجي من الثورة وهو بناء الدولة لم يكن الإطار المتصور لهذه الدولة المنشودة سوى إطار المبادئ الإسلامية، فإقامة دولة ضمن إطار مبدئي موصول بعمق جغرافي وثقافي مُفَصِّل للكيان الفرنسي سياسيا وثقافيا وحضاريا، دون القطع معه (أي مع الطرف الفرنسي) إذا قبل بالتعاون على أساس الندية والاحترام المتبادل^(*) هو ما كانت النخبة التي فجرت الثورة تسعى إليه على حسب ما يفيد المعنى الظاهري للنص التوفمبري على الأقل.

وما يؤكد هذا المعنى أيضا هو أن الثورة التحريرية لم تكن لتتال كل ذلك التأييد الشعبي، والاندماج الجماهيري لو لم يكن الشعب واعيا بالمظالم التي يرتكبها الاستعمار ضده وضد دينه ولفته وتاريخه وتراثه، ولو لم تكن موصولة بالعمق الروحي والديني للشعب الجزائري الذي جعل نضاله في سبيل التحرير عملا مقدسا، وأضفى بذلك على معركته ضد الاستعمار طابع القداسة وناضل من أجل استقلال الجزائر وهو ممتلئ الشعور بأنه شخص عربي وإنسان مسلم⁽¹⁾.

وعلى الرغم من تنكر بعض الباحثين وبعض قادة الثورة لهذا المعطى المهم في معادلة الثورة الجزائرية وإنكارهم لأي دور لعبه الإسلام ضمن هذا السياق، أو تأكيد البعض الآخر على أن تضمينه في برنامج الثورة إنما جاء لربح التأييد الشعبي باعتبار الإسلام عقيدة الشريعة العريضة من المجتمع الجزائري، وبالتالي جاء استغلاله لتجنيد الجماهير ضد الاستعمار من جهة، ولعزل الحركات التي رفضت الالتحاق بالثورة من جهة أخرى⁽²⁾، فإن الإسلام - كما يقول الزبير - «ظل دائما هو القلب النابض للثورة، وأن مفاهيمه ومصطلحاته (المجاهد، الشهيد...) هي التي دفعت المواطنين والمواطنات إلى

(*) نقصد بالإطار المبدئي نص البيان على «إطار المبادئ الإسلامية»، ونقصد بالموصولية بالعمق الجغرافي والثقافي نص البيان على «تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي» ودعوته للاعتراف بالجنسية الجزائرية المتميزة أرضا ولغة ودينا وعوائد عن فرنسا.

(1) الطاهر سعود، «مالك بن نبي والثورة الجزائرية، التحليل والموقف»، مرجع سابق، ص 178.

(2) صالح فيلاي، مرجع سابق، ص 34.

التضحية القصوى»⁽¹⁾.

وعلى فرض أن الإسلام لم يكن أيديولوجيا الثورة التحريرية الجزائرية على اعتبار أنه لم يكن أيديولوجيا النخبة التي فجرتها أيضا^(*) فإنه كان أيديولوجيا القاعدة الشعبية العريضة التي احتضنتها، وهذه الثورة لم تكن لتحقيق الإجماع الشعبي لولا استخدامها للموضوعات والرموز الثقافية الإسلامية المترسخة في العادات والقيم الجزائرية وتشيدها على شحذ العاطفة الدينية، لذلك فإننا عندما نحكم على أيديولوجية الثورة ينبغي أن نحكم عليها لا من زاوية عقيدة وأيديولوجية النخبة التي فجرتها فحسب، بل أيضا -وهو الأساس- من زاوية عقيدة الجماهير التي كانت قاعدتها ووقودها الأساسي.

وإذا عدنا لبيان أول نوفمبر من جديد فإن الآراء التي أطلقها عديد الباحثين حول المسألة الأيديولوجية للثورة التحريرية الجزائرية تبدو -حقيقة- على جانب من المنطقية والأهمية عندما يتحدثون عن أن هذا البيان جاء عاما وتوفيقيا، وعكس غياب أيديولوجيا محددة للجبهة⁽²⁾، على خلاف ثورات عالمية تزامن فيها التنظير الفكري مع العمل الثوري.

إن الثورة الجزائرية بقطع النظر عن الإطار العام (أو ما يمكن تسميته بأيديولوجيا التعبئة) الذي حفز على الجهاد ضد الاستعمار وأقنع الشعب بعدالة قضيته.. وهو بالطبع إطار الإسلام كمعقيدة ودين يرفض الظلم ويحتفل بالحرية والقيمة والكرامة الإنسانية، لم تطوّر (أي الثورة) على أساسه برنامج عمل أو أطروحات فكرية متكاملة تضع على أساسها الحلول والتصورات للمستقبل (أو ما يمكن تسميته بأيديولوجيا البناء والعيش المشترك)،

(1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر 1954-1962، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999)، ج 2، ص 180.

(*) هناك تناقض في هذا الصدد في مواقف القادة الأوائل للثورة بين الموقف الذي يؤكد اقتباس الثورة التحريرية من الإسلام كأساس فكري نهضت عليه، وهو موقف أحمد بن بلة مثلما عبر عنه في حصة شاهد على العصر التي بثتها قناة الجزيرة، والموقف الذي ينفي ذلك وهو موقف محمد بوضياف: فقد نقل الزبيري في مقابلة أجراها مع بوضياف سنة 1984 بأنه ظل رغم الحجج التي قدمها له متمسكا برأيه ومؤكدا أن الإسلام لم يؤد أي دور في ثورة التحرير وأن الحركة المصالية (حزب الشعب، حركة الانتصار) كانت ديمقراطية لائكية. أنظر: الزبيري، المرجع السابق، ص 180.

(2) أنظر: رياض صيداوي، مرجع سابق، ص 65-67، وأيضا: صالح فيلال، مرجع سابق، ص 32-37.
(**) على الأقل في المرحلة الأولى من الثورة لأن القضية سيتم استدراكها بشكل أو بآخر عبر مؤتمر الصومام وبرنامج طرابلس الذي حدد التوجهات الكبرى للثورة والمجتمع الجزائري ما بعد الاستقلالي.

كما لم تحاول أن تطوّر بالاستناد إلى غيره من الأفكار الليبرالية أو الاشتراكية^(١) لأن الثورة الجزائرية لم تتوفر على نخبة فكرية - مثلما كان حال بعض الثورات التي عرفتتها الشعوب الأفروآسيوية - تنهض بالعمل التطويري وتعطيه مداه من الأهمية إلى جانب العمل العسكري والسياسي الميداني، فغالبية عناصر النخبة الشبابية التي فجرت الثورة كان تعليمهم دون المستوى الثانوي، وهو ما جعل الثورة الجزائرية حسب وصف البعض «أشبه بجسم فيل ولكن برأس عصفور». وحتى الزعامات الجزائرية مثل مصالي والإبراهيمي والورثيلاني وغيرهم من الأسماء المعروفة التي كان من الممكن أن تؤثر في التوجيه العقائدي والفكري للثورة قد جرى تحييدها واستبعادها ف«ولدت الثورة عندنا - كما يقول سعد الله - دون أن يكون لها روبسبير أو لينين أو ماوتسي تونغ ولا حتى بورقيبة، بل لم يكن للثورة فلسفة فيلسوف ولا صحيفة ميثاق»^(٢).

على هذا الأساس وجدنا كثيرا من الباحثين يقفون من الثورة الجزائرية موقف السلب عندما يتعلق الأمر بالقضية الأيديولوجية، فالباحثة الفرنسية Monique Gadant مثلا تؤكد على غياب وضوح أهداف جبهة التحرير، وهو ما انعكس في مستوى مشروع المجتمع المنشود وجعله عاما^(٣).

ورغم أن البعض اعتبر جهود عبان رمضان - وهو أحد الإطارات المثقفة التي التحقت بالثورة - تسير في اتجاه استدراك هذا النقص والخروج من عهد العفوية والارتجالية بإعادة النظر في توجهات وتنظيم وهيكله الثورة في مؤتمر المراجعة المنعقد بوادي الصومام سنة 1956، فإن البعض الآخر يسجل على أن الثورة بدل أن تركز في هذا المؤتمر المبادئ التي نص عليها بيان نوفمبر، وتثري أفكاره بما يسهم في ضبط الرؤية وتحديد المعالم الكبرى لمشروع المجتمع المستقبلي الذي سينبثق عن الثورة التحريرية، اتجهت نحو تكريس رؤية جديدة بعيدة كل البعد عن الإطار المبدئي الذي نص عليه البيان التأسيسي، مولية وجهها في اتجاه تبني خيارات فكرية أخرى كانت قد بدأت تهيم على حركات التحرر في العالم الثالث إبان تلك الفترة.

(١) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج 4، مرجع سابق، ص 14.

(2) Monique Gadant. Islam et Nationalisme en Algérie

في: رياض صيداوي، المرجع السابق، ص 66.

إن مؤتمر الصومام الذي يعتبر -بلا شك- محطة مهمة في تاريخ الثورة الجزائرية -على الأقل من حيث أثره في مستوى تنظيمها- قد دشن حسب شهادات بعض قادة الثورة بداية الانحراف عن المسار الذي حدده بيان أول نوفمبر في تصوره لخلفية الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، والإطار المبدئي للدولة الجزائرية المستقبلية⁽¹⁾.

لقد نصت أرضية هذا المؤتمر (Plate-forme de la Soummam) على عناصر جديدة ستتحكم في كل المسار اللاحق للثورة؛ إذ تم تجريدها على المستوى النظري (أي الثورة) من زخمها الروحي والثقافي عندما جرى النص على أن «الثورة هي كفاح من أجل تحطيم النظام الاستعماري وليست حربا دينية. إنها سير إلى الأمام نحو الاتجاه التاريخي للإنسانية وليست رجوعا إلى الإقطاعية، إن الثورة في الأخير هي كفاح من أجل إقامة دولة جزائرية في شكل جمهورية ديمقراطية واجتماعية وليس من أجل بعث نظام ملكي أو ثيوقراطي»⁽²⁾.

إن المقابلة بين نص بيان أول نوفمبر وبعض فقرات نص أرضية مؤتمر الصومام يبين بما لا يقبل الشك افتراق النصين حول ما يتعلق بقضية التوجه العام للثورة محتوى وهدفا، فالنص النوفمبري يتحدث عن دولة ديمقراطية واجتماعية يتم إنشاؤها ضمن إطار المبادئ الإسلامية، بينما لا يحيل نص مؤتمر الصومام بأي إشارة إلى المبادئ الإسلامية كإطار لهذه الدولة، بل إن التوكيد على نزع صفة الدينية عن الثورة التحريرية، ورفض أن تكون الدولة المنشودة دولة ثيوقراطية كأنما يشير إلى رد يستبطن رفضا ومناقضة لما أشار إليه بيان أول نوفمبر عندما أكد على قضية المبادئ.

هكذا إذن وبعد سنتين فقط من انطلاقها حصل تحول مفهومي ومبدئي، فحلت

(1) سجل بعض أعضاء الوفد الخارجي للجيبة ممثلا في شخص أحمد محساس وأحمد بن بلة اعتراضاتهم على التوجهات الجديدة التي وضعت على سكتها الثورة التحريرية الجزائرية، واتهم بعضهم عابان رمضان بخيانة الثورة ومحاولة الاستحواذ على قيادتها، كما دعا أحمد بن بلة في جواب كتبه لأعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ المنبثقة عن مؤتمر الصومام بعد اطلاعه على محاضره إلى إعادة الطابع الإسلامي لمؤسساتنا ورفض علمانية الدولة. أنظر في هذا الصدد: محمد حربي، مرجع سابق، ص 159، وأيضا: حصّة شاهد على العصر مع أحمد بن بلة التي بثتها قناة الجزيرة، وشهادات أحمد محساس عبر الصحافة الجزائرية المكتوبة.

(2) Les textes fondamentaux de la Révolution, Appel du 1^{er} Novembre 1954, plate-forme de la Soummam, texte du Congrès de Tripoli, (Algérie: Editions ANEP, 2005), p 19.

المفاهيم واللغة ذات التوجه الماركسي لتعبر عن طموحات الثورة، ولا غرابة في ذلك لأن الذي تولى صياغة وتحرير هذه الأرضية هو -كما يؤكد محمد حربي- عمار أوزغان الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الجزائري⁽¹⁾. لهذا السبب يتحدث البعض على أن هذه المرحلة من الثورة تؤرخ للافتراق حول تصور مستقبل الجزائر بين مشروعين: الأول عربي إسلامي، والثاني تغريبي⁽²⁾، فالتحول المفهومي الذي حصل في هذه اللحظة التاريخية من عمر الثورة الجزائرية هو الذي سيدشن فيما بعد عهد التناقضات والسجلات بين النخب السياسية والثقافية التي تشكلت بعد الاستقلال.

لقد اتجه مؤتمر الصومام إلى وضع الثورة على خط ومنحى فكري معين، غير أن هذا لا يعني أن المسألة الأيديولوجية قد جرى حسمها بشكل نهائي، فمحمد حربي مثلاً يرى بأن المؤتمر لم يتمكن من الإجابة عن بعض القضايا الأساسية، لذلك تساءل هل كانت «جبهة التحرير الوطني (تريد) الابتعاد عن النظام الثقافي الاجتماعي القديم؟ كيف تتصور تحديث الأمة؟ وفقاً لأي مذهب ولأي قوانين؟»⁽³⁾، كل هذه الأسئلة وغيرها لم تجد -بحسب حربي- إجابتها الشافية.

إن الإجابة على ذلك ستتم ضمن الظروف وفي إطار المؤسسات الجديدة للثورة التي نجح المؤتمر تنظيمها في التأسيس لها؛ أي عبر جلسات مؤسسة المجلس الوطني للثورة الجزائرية (C.N.R.A)^(*) في دورته المنعقدة بين ديسمبر 1959 وجانفي «يناير» 1960، وفي اجتماعه بعد وقف إطلاق النار بطرابلس في جوان 1962، هذان الاجتماعان وما تمخض عنهما من وثائق وقرارات سيكملان البت في القضية الأيديولوجية والخيارات الأساسية للدولة الجزائرية المستقبلية.

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 150.

(2) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، تقديم برهان غليون، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 94، وقد استند الباحثون في تأكيدهم لهذه الفكرة على شهادة القيادي أحمد محساس.

(3) محمد حربي، مرجع سابق، ص 152.

(*) ينبغي ملاحظة أن هذا المجلس قد ضم عناصر من مختلف الحساسيات السياسية الجزائرية. وقد دخلته بعد تأسيسه العديد من العناصر القيادية غير المتشعبة بأفكار وأيديولوجية الحركة المصالية (حزب الشعب-حركة الانتصار) التي تؤكد على الثوابت الوطنية.

لقد صادق المجلس في دورته الثانية (ديسمبر 1959) بعد مداولاته بإجماع على وثيقتين أساسيتين تتعلق الأولى بمؤسسات الدولة الجزائرية أثناء الثورة وبعد الاستقلال، وتتعلق الثانية بالقانون الأساسي لجبهة التحرير الوطني، وقد كانت الوثائق والقرارات الصادرة تهدف إلى تحيين الأجهزة النظامية للثورة وجعلها تتلاءم مع الأوضاع الجديدة، غير أن هذه الوثائق تكشف لمن يقرأ بتمعن -كما يقول الزيري- عن ملاحظات هامة على الصعيد الأيديولوجي أجملها في⁽¹⁾:

- التراجع الجوهرى حول مفهوم الدولة الجزائرية التي تتعهد جبهة التحرير بإقامتها؛ فبدل أن تكون دولة ديمقراطية اجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية كما نص عليها بيان أول نوفمبر تمت المصادقة على «أن تكون الدولة الجزائرية ديمقراطية واجتماعية وأن لا تكون مؤسساتها متناقضة مع المبادئ الإسلامية»، وفي ذلك تجسيد حسب الكاتب لواحد من الانحرافات الخطيرة التي ستقود تدريجيا إلى الخروج عن الخط الأيديولوجي العام الذي سطرته الجبهة عشية الثورة.

- أهملت الوثيقة في عرضها للمبادئ الأساسية التوقف عند الأبعاد المغاربية والعربية والإسلامية للثورة مثلما نص عليها بيان أول نوفمبر، فقد كانت المجموعة التي تولت صياغة وثائق الاجتماع^(*) ترى أن مستقبل الجزائر لن يكون زاهرا في دائرة الرجعية والعصور المظلمة؛ أي دائرة الإسلام والعروبة.

- أما الوثيقة المتعلقة بالحزب فقد أكدت على أن جبهة التحرير الوطني تسعى لأن تواصل مهمتها التاريخية من أجل بناء الديمقراطية الحقة، وتحقيق الازدهار الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، فهي لا تكافح من أجل استرجاع الاستقلال الوطني فحسب. إن التنصيب على هذا الدور الطليعي الذي ستتولى الجبهة مباشرته بعد الاستقلال-وفقا لمفاهيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية..- يعتبر حسب الزيري بداية التأسيس للقواعد

(1) محمد العربي الزيري، مرجع سابق، ص 136-140.

(*) تكونت لجنة الصياغة من السادة عمر أوصديق، وفرانتز فانون، ومحمد الصديق بن يحيى، وعبد الرزاق شنتوف تحت رئاسة بن يوسف بن خدة، وكان غالبية هؤلاء من ذوي الميول اليسارية. أنظر لمزيد تفصيل حول هذا الاجتماع: محمد حربي، مرجع سابق، ص 207-213.

الثابتة لما سيمسى فيما بعد بالمجتمع الاشتراكي، مع ملاحظته أن صفة الديمقراطية لن تستقر على معنى واحد.

إن هذه الخيارات سيتم التأكيد عليها من جديد عبر البرنامج المنبثق عن مؤتمر طرابلس الذي انعقد في جوان 1962، لذلك فإن دراسة وثيقة البرنامج ستتيح لنا التعرف إلى الإضافات الجديدة التي جرى عبرها الحسم في خيارات الدولة الناشئة.

بداية ينبغي التنبيه إلى أن مشروع المؤتمر قد عهد بإعداده للجنة -شبيهة باللجنة التي صاغت الوثائق المقدمة للمجلس نفسه في ما يمكن أن نسميه بطرابلس الأولى- تشكلت من عضوية رضا مالك ومصطفى الأشرف الذين أسندت لهما مهمة تحديد طبيعة الثورة الجزائرية، فيما تكفل محمد الصديق بن يحيى ومحمد حربي برسم الخطوط الكبرى للسياسة الاقتصادية والاجتماعية والسياسة الخارجية، وأسند لعبدالمالك تمام صياغة النصوص المتعلقة ببناء الحزب⁽¹⁾.

اجتهدت اللجنة عبر الوثيقة المقدمة للمجلس الوطني للثورة في عرض تحليلي لمجمل الوضعية الجزائرية في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما قدمت تحليلا لأوضاع ما بعد مفاوضات واتفاقيات إيفيان والالتزامات التي تقرضها هذه الاتفاقيات على الثورة الجزائرية، والصعوبات والتحديات الذاتية والموضوعية التي ينبغي أن تنهض لمواجهة الدولة الجزائرية الفتية.

إن الثورة انتهت كفعل مسلح بانتهاء الوضع الاستعماري لذلك ينبغي أن تضطلع بمهام جديدة هي مهام التشييد الثوري للدولة والمجتمع، ولكي تقوم بهذه المهام لا بد لها -بحسب تحليل لجنة الصياغة- من الالتزام بخط عقائدي واضح فما كان ينقص الثورة «في السابق وما ينقصها إلى الآن لتستكمل معناها الأوفى يتمثل في الخط العقائدي الذي لا بد منه... واليوم وقد توقفت الحركة مع نهاية الحرب واستعادت الاستقلال فإنه من المهم تمديدها دون تأخير على المستوى العقائدي (Idéologique)»⁽²⁾.

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 271. ولا يخفى أن بعض هؤلاء أيضا من ذوي الميل اليسارية.

(2) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005)، ص 60.

بعد هذا التأكيد على أهمية الضبط النهائي للمحتوى الأيديولوجي للثورة اجتهد محررو البرنامج في صياغة الخطوط العريضة لمشروع المجتمع المنشود تحقيقه في ظل الدولة الجزائرية المستقلة، فجاءت وثيقة طرابلس الثانية لتعبد الطريق للاستراتيجية كخيار أساسي؛ إذ تم النص على أن «الكفاح المسلح يجب أن يترك المكان للمعركة العقائدية (Le combat idéologique)، وأن الثورة الديمقراطية الشعبية يجب أن تخلف الكفاح من أجل الاستقلال الوطني. إن الثورة الديمقراطية الشعبية تشييد وع للبلاد في إطار مبادئ اشتراكية (dans le cadre des principes sociales) وسلطة في أيدي الشعب»⁽¹⁾.

وبهذه النصوص يصل الانزلاق الفكري والأيديولوجي للثورة التحريرية إلى مدام، فمن الدولة الديمقراطية الاجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية إلى دولة ديمقراطية واجتماعية لا تكون مؤسساتها متناقضة مع المبادئ الإسلامية إلى دولة ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الاشتراكية.

وإلى جانب هذه النصوص هناك نصوص أخرى لا ترى تطور وازدهار الجزائر اقتصاديا وثقافيا.. إلا في ظل المنظومة الأيديولوجية الاشتراكية، فالتنمية -كرهان ينبغي أن ترفعه دولة الاستقلال- لا بد أن تصاغ في منظار اشتراكي بالضرورة، كما أن تغيير المجتمع -كهدف للثورة- وحل مشكلاته لا يتأتى بحال باستعمال القيم الأخلاقية وحدها، بل إن مسيرة المجتمع هي التي تخلق شروط تطورها الجماعي، بعيدا عن كل نزعة أخلاقية أو مثالية تستعمل القيم الأخلاقية، والدين الإسلامي لأغراض ديماغوجية تحول دون طرح المشكلات الحقيقية⁽²⁾، ولعل هذا النص من البرنامج جاء كنتيجة للنقاش الذي دار داخل المؤتمر حول فكرة الإحالة على الدين الإسلامي، فقد ذكر محمد حربي أن مصطفى الأشرف رفض ذلك بحجة أن «الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة، ويمكن أن يلعب دمج في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، وثانيا سوف تستند القوى المحافظة إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع

(1) المرجع نفسه، ص 60-61.

(2) المرجع نفسه، ص 61، ص 63، ص 65.

المرأة والعلاقات الاجتماعية⁽¹⁾.

إن القاموس الذي سيطر على نص برنامج طرابلس-فيما عدا توقفه عند بعض المفردات المهمة كقضية اللغة العربية، ودعوته إلى ضرورة إعطائها كرامتها ونجاعته كلفة حضارة من خلال التعريب التدريجي للتعليم، وبعض المفردات المهمة الأخرى التي تتسجم مع طموحات الحركة الوطنية- مستوحى في غالبيته فكريا ومفهوميا من الأدبيات اليسارية، ولعل هذا ما جعل عباس فرحات يقول عنه بأنه نوع من الشيوعية غير المطحونة جيدا.

على الرغم من كل ذلك تمت المصادقة عليه بالإجماع^(*) لأن القضية الأساسية التي استحوذت على اهتمام المؤتمرين حينئذ هي قضية حل مشكل القيادة وتشكيل المكتب السياسي.

إن الانصراف لمناقشة النقطة الثانية في جدول أعمال المؤتمر-وبانفعال شديد خرج عن حدود اللياقة بحسب كثير من الشهادات^(**) - وهي مسألة السلطة، على حساب النقطة الثانية وهي مسألة البرنامج التي لم تحض سوى بنقاش قصير على خطورتها وأهميتها القصوى في تشكيل صورة المجتمع، ورسم معالم الدولة لمرحلة ما بعد الاستعمار، قد كان كما يقول الزبيري «خطأ فادحا جعل الثورة الجزائرية تدخل مرحلة ما بعد الكفاح المسلح بمشروع مجتمع بعيد كل البعد عن واقع الشعب الجزائري»⁽²⁾.

إن الأولوية التي حازت عليها قضية القيادة في النقاش الذي ساد جلسات المؤتمر جعلت النزعات الفردية تطفو على السطح، فانفجرت الأزمة في مستوى قيادات الثورة بسبب

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 273.

(*) على خلاف كثير من الذين كتبوا عن برنامج طرابلس يرى عبد الحميد مهري أن المجلس الوطني للثورة الجزائرية لم يصادق أبدا على وثيقة تحمل عنوان «برنامج طرابلس»، وإنما على وثيقة كانت بعنوان «مشروع برنامج جبهة التحرير» كان من المفترض أن يناقش في مؤتمر بعد الاستقلال، ولم تكن هذه الوثيقة محل إجماع، وقد جرى تعديلها لتصبح، مشروع مؤقت لبرنامج جبهة التحرير. انظر: عبد الحميد مهري، «لا تنسى أن الاستقلال يزيد وينقص»، جريدة الخبر الأسبوعي، عدد خاص رقم 331، السنة السابعة، (من 02 إلى 08 جويلية «يوليو» 2005).

(**) انظر في هذا الصدد: محمد حربي، مرجع سابق، ص 277، وما بعدها، وأيضا: ابن يوسف بن خدة، حوار مع جريدة النصر، جريدة النصر، العدد (الأحد 5 نوفمبر 1989)، ص 6-7.

(2) محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص 182.

التنازع على المناصب وأماكن السيطرة والنفوذ، وهكذا انفتح الباب على مصراعيه أمام مختلف أشكال التسابق والصراع على السلطة، وهو باب انفتح قبل ذلك بعض الشيء بعد مؤتمر الصومام وأخذ يتوالد طيلة فترة الثورة حتى أزمة صائفة 1962 بأشكال مختلفة من صراعات الزمر والنخب والعصب، تارة بين السياسيين والعسكريين، وتارة بين الداخل والخارج، ومرة بين هيئة الأركان العامة والحكومة المؤقتة، وفي كل مرة يتذرع المتصارعون بحجج مختلفة لشرعنة سلوكهم وتبرير طموحاتهم.

وبإعلان الاستقلال يوم 05 جويلية «يوليو» 1962 دخل المجتمع والدولة مرحلة جديدة بإرث 130 سنة من الاستعمار، وبحصيلة تجربة من الكفاح والمقاومة امتدت على طول هذه الفترة الزمنية الطويلة؛ هذه الحصيلة التي ستعكس من دون شك بمختلف عناصرها وخصائصها وتناقضاتها وإيجابياتها وسلبياتها على تجربة جديدة سيخوضها المجتمع الجزائري لإعادة بناء الذات وإيجاد مكان له تحت الشمس.

خلاصة

تجد الكثير من الظواهر والأحداث والتطورات التي خبرها المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستقلال في الحقل السياسي والاقتصادي والثقافي... وهو ما سيكون مجال دراستنا في الفصول اللاحقة من الدراسة - كامل تفسيرها بالعودة إلى المرحلة الاستعمارية من تاريخ هذا المجتمع، لذلك اتجهنا في هذا الفصل إلى مقارنة وصفية - تحليلية لأبعاد وسياسات المشروع الاستعماري في الجزائر، وقد ركزنا تحديدا على إبراز ما نجم عن هذا المشروع من انعكاسات على مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كما أوضحنا كيف استمر المجتمع الجزائري - بالرغم مما تعرض له من عمل تحطيمي مبرمج - في مقاومة هذا المشروع بالثورات المسلحة؛ ثم بالعمل الثقافي والعمل السياسي الذي قادته نخبة التقليدية ووريثتها النخب الحديثة، على اختلاف أصولها الاجتماعية ومشاربها الفكرية والأيدولوجية، ليقتنع الجميع في الأخير بضرورة القضاء على هذا النظام الاستغلالي من خلال عمل ثوري يؤسس فيما بعد لمجتمع ودولة جزائرية جديدين.

إن هذا الواقع الذي أفرزته مرحلة دامت لأكثر من 130 سنة لا يمكن-إذن- أن يفهم أو يفسّر في تصورنا من دون الرجوع إلى هذه المرحلة الطويلة من تجربة المجتمع الجزائري مع الاستعمار الفرنسي، لذلك فإن قراءة هذه المرحلة من زاوية التأثيرات التي أحدثتها على مختلف بنى هذا المجتمع، والتفاعلات الناتجة عن ذلك تتيح لنا استيعاب كثير من الظواهر التي خبرها المجتمع في مرحلة ما بعد الاستقلال، والتي تظهر وكأنها جديدة بينما التسلح بالرؤية التاريخية يبرز لنا أصولها وخلفياتها. فجدور النشأة، وأصول التشكل للحركة الإسلامية في الجزائر -موضوع دراستنا- لا ينطرح في فراغ، ولا يناقش بمعزل عن الظروف التي ترتبت تاريخياً عن 130 سنة من الاستعمار الاستيطاني.

الفصل الرابع:

الحركة الإسلامية الجزائرية: إرهاصات النشأة وسياقات التشكل

«... ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات-كل الجامعات-، وأول ما ظهرت في الجامعة الوحيدة جامعة الجزائر؛ حيث تأسس فيها مسجد وتكونت بها حركة خالية من التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركة في مواجهة أعداء الإسلام ولم تعرف شيئا من مواجهة غيرهم... إلى أن وصلت آثار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية».

عباسي مدني

تمهيد

إذا كانت المرحلة السابقة على 1962 قد توارت إلى حيز التاريخ وأصبحت شيئا من الماضي فإن حضور مفاعيلها في مستوى الأحداث التاريخية اللاحقة التي ميزت الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الجزائرية أمر لا يمكن التفاوض عنه.

إنها المرحلة التي أقفل فيها المجتمع الجزائري فصولا مهمة من تاريخه أدى فيها عديد الفاعلين أدوارا مخصوصة، وانتشرت إبانها أفكار وأساليب في العمل والنضال، ثم تلاشت لتخلفها أفكار وأساليب جديدة إلى أن توجت فكرة الثورة والنضال المسلح التي قادت المجتمع الجزائري نحو الاستقلال. غير أن هناك عنصرا بارزا في هذه الساحة التاريخية كان له حضوره ودوره في معادلة الصراع، هو الإسلام؛ فقد لعب -كما يقول مايكل ويلس- دورا مهما على صعيدها، لأن المعركة مع الاستعمار كانت معركة للدفاع عن الهوية المسلمة؛ ولأنها معركة لم تنته، فسيُفتح لدور الإسلام فصل جديد في الساحة الجزائرية في مرحلة ما بعد الاستقلال⁽¹⁾.

وفي مستوى موضوع بحثنا فإن فهم وتتبع جذور نشأة الحركة الإسلامية في الجزائر -بما هي حركة تسمى إلى ترميم الهوية والشخصية، واستعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع- وتقصي أصول تشكلها (وهو مدار فصلنا هذا) على اعتبار أنها واحدة من الحركات الاجتماعية الفاعلة إلى جانب الحركات الأخرى الوطنية واليسارية والليبرالية والقومية البربرية... التي لعبت دورا ما في التاريخ الجزائري، مشروط باستحضار صورة الواقع الجزائري إبان تلك المرحلة.

يمكننا القول إذن إنه بمجرد سقوط وانتفاء الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر دخلت مختلف مكونات الحركة الوطنية الجزائرية بزعاماتها وفصائلها وحساسياتها بعد أن توحدت «ظرفيا» تحت مظلة جبهة التحرير في مرحلة جديدة كأنما تستجمع قواها للعب دور على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جزائر الاستقلال. وقد كانت

(1) مايكل ويلس، مرجع سابق، ص 43.

«الحركة الإسلامية» واحدة من تلك القوى، فما هي ملامحها العامة؟ من هم روادها؟ ما هي أهدافهم؟ ما هي السياقات التي تشكلت فيها؟ ما هي المراحل التي مرت بها؟... ذلك ما سيكون مجالاً للبحث والدرس في هذا الفصل.

السياق التاريخي لانبثاق وتشكل الدولة الوطنية الجزائرية

عندما تم وقف إطلاق النار في 19 مارس 1962 وأعلن الاستقلال في 05 يوليو 1962، باشرت مختلف شرائح المجتمع الجزائري، ونخباته السياسية عملية إعادة بناء الذات، والتأسيس لنواة دولة وطنية جديدة بهيكلها ومؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية، محاولة استيعاء أنموذجها الخاص كما نصت عليه الوثائق والنصوص المرجعية للثورة التحريرية؛ أي بعيداً عن نموذج الدولة التقليدية مثلما تجسدت في ظل الحكم العثماني، أو نموذج الدولة الكولونيالية كما جسدتها تجربة الحكم الاستعماري.

إلا أن تحقيق هذا الطموح لم يمر دون صعوبات، فمثل كثير من البلاد الأفروآسيوية الخارجة على التو من مرحلة الاستعمار بعدما خاضت ثوراتها لتصفيتها تفجرت أزمة على مستوى قياداتها ونخبها السياسية والعسكرية. ولم تشذ الجزائر عن هذه «القاعدة»؛ حيث ولدت دولة الاستقلال في مناخ من التنافس الشديد بين مختلف المحاور والعصبيات ومراكز القوى التي قادت الثورة التحريرية، لأجل الاستيلاء على مقاليد الحكم، أو على الأقل للحصول على قدر من المغنم والامتيازات التي قد يتيحها الوصول إلى السلطة. تنافس كانت له امتداداته السابقة في التاريخ القريب للثورة، بدءاً بما شهدته داخل صفوفها حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D)؛ أي بين المركزيين والمصاليين، ثم بين السياسيين والعسكريين بعد اندلاع الثورة، ثم بين هيئة الأركان العامة للجيش والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية (G.P.R.A) عشية الاستقلال.

لقد انفجرت-مثلما هو معلوم- حالة من التنافس بل الصراع الذي وصل إلى حد التصفية بين قادة الثورة، وتحولت تلك الوحدة «الظاهرية والقشرية» التي جمعت الفرقاء السياسيين أيام الثورة إلى حالة من الصدام كادت تقذف بالجزائر إلى حرب أهلية مدمرة،

مما جعل الجماهير الشعبية المسحوقة تحت معاناة قرن وربيع من الاستعمار تخرج في مظاهرات احتجاجية مرردة شعار «سبع سنين بركات».

على هذا المنوال إذن بدأ مسار التاريخ السياسي الجزائري المعاصر، فالدولة الوطنية الناشئة التي طالما حلم بها الجزائريون لم تكن-مثلا يقول المنصف وناس- تلك المعجزة المنتظرة، بل ربما كانت أقل حتى من الطموح الشعبي، وثمة تكمن الهوية الكبيرة بين التوقعات ومسارات تطور الأمور في الفترات اللاحقة⁽¹⁾. فبالنظر إلى نزعة الأسطورة (Mytification) التي أضفيت على الثورة التحريرية، كواحدة من كبرى الثورات المعاصرة، تبعا للتضحيات الكبرى التي قدمها الشعب الجزائري، وهزيمتها لأقدم وأعنى قوة استعمارية استيطانية لم تكن محصلة هذه الثورة ترقى إلى مستوى جسامته تلك التضحيات، فتمودج الدولة التي تولدت عنها كان نموذجا زهيدا ومخبيا للأمال بسبب ما صاحبه من مسلكتيات بالغة الفظاظة كادت تضع وحدة الأمة الجزائرية في مهبط حرب استنزافية جديدة، وتُوقِف عملية الاطراد الثوري عند منتصف الطريق، فقد حدثت هوة كبيرة بمجرد الانتقال من مرحلة الثورة إلى مرحلة ما بعد الثورة؛ أي إلى المرحلة الأهم في سلم التدرج والاطراد الثوري، وهي مرحلة بناء الدولة والحفاظ على الخط والنهج الثوريين.

وهكذا عندما دخل المجتمع الجزائري إلى عهد الاستقلال لم تكن القضايا الكبرى التي ورثتها -في زحمة هذا الانتقال- نخبة السياسية قد وجدت لها حلا، فمشكلة القيادة ومشكلة مشروع المجتمع المزمع بناؤه في أبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية بقيت مطروحة على طاولة الشد والجذب.

1.1 - مشكلة القيادة والصراع على السلطة، أفضت قرارات مؤتمر الصومام إلى تشكيل هيئات وأجهزة قيادية عليا للثورة ومن أبرزها لجنة التنسيق والتنفيذ (C.C.E) لتكون المشرف عليها^(*)، بيد أن حدة المعركة وتوسع الثورة وانفراسها بين شرائح وحساسيات المجتمع الجزائري من جهة، وقوة رد الفعل الاستعماري من جهة ثانية، وضع

(1) المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، سلسلة آفاق مغربية: (15)، (تونس: سراس للنشر، 1995)، ص 08.

(*) ستكون هذه اللجنة نواة الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

هذه الهيئة القيادية أمام امتحان عسير؛ إذ تم القبض على أحد أبرز أعضائها (العربي بن المهيدي) وأصبحت قدرة من تبقى من تشكيلتها على الحركة والمناورة ضعيفة مما اضطرهم إلى الخروج من التراب الوطني والالتحاق بالخارج. كما واجهت لجنة التنسيق والتنفيذ قبل ذلك مشكلة توحيد جيش التحرير، لذلك ستكون قراراتها المتخذة في هذا الشأن والمتمثلة في إنشاء لجنة تنظيم عسكرية مزدوجة تقود الكفاح المسلح في الجزائر انطلاقاً من الحدود الشرقية والغربية مهمة ومؤثرة في مسار النزاع والحراك السياسي عشية الاستقلال، فقد عهد باللجنة الأولى للعقيد محمدي السعيد وعهد بالثانية للعقيد هواري بومدين. وفي حين فشلت اللجنة الشرقية في التنظيم بسبب غياب التنسيق العسكري والنزاع حول الصلاحيات، حالف لجنة تنظيم الجيش الغربية نجاح كبير؛ حيث كانت تسود فيها روح الخضوع الكلي لقرارات السلطات من جانب كل واحد من أعضائها، وهي روح ناتجة -كما يقول محمد حربي- لا عن تربية سياسية بل عن تربية انضباطية قاسية تهدف إلى تحطيم الأفراد وجعلهم منفذين. كما أمسك بزمام الأمور في الولاية الخامسة (الغرب الجزائري) جهاز متراتب ومنظم ومركز تنهض به بيروقراطية عسكرية وبوليسية تدعمها شبكة من عملاء الاستخبارات⁽¹⁾، وهذا البناء العسكري والتنظيمي سيكون في ما بعد النواة الصلبة لقوة جديدة هي هيئة الأركان العامة وجيش الحدود.

إن التطورات الميدانية اللاحقة على الصعيدين السياسي والعسكري قادت إلى تكييف جديد لمؤسسات وأجهزة الثورة، فألى جانب المجلس الوطني للثورة الجزائرية (C.N.R.A) الذي جرى الاحتفاظ به وتوسيعه، تم الإعلان عن تشكيل الحكومة المؤقتة (G.P.R.A) في سبتمبر 1958، كما تم الإعلان عن تشكيل لجنة مكونة من الثلاثي (كريم، بن طويال، بوصوف) مهمتها الإشراف على جيش التحرير عبر جهاز وُحد القيادة العسكرية هو هيئة الأركان العامة التي عهد بالإشراف عليها للعقيد هواري بومدين.

هذه المؤسسات الثلاث سوف تصبح مستقبلاً ساحة للتنازع والاستقطاب بين مختلف القيادات والعصبيات العسكرية والسياسية الطامحة للتصدر والقيادة، وستدشن

(1) محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، مرجع سابق، ص 182.

عهد الصراعات والانقلابات داخل الأجهزة المشرفة على الدولة الجزائرية الحديثة.

إن مشكلة التسابق على السلطة والتي أدت إلى بروز احتقان وعداء على مستوى قيادات الثورة لم تبدأ مع وقف إطلاق النار بل بدأت -كما يقول الزبيري- مع تشكيل الحكومة المؤقتة، وبلغت أوجها في عهد الحكومة الثالثة بقيادة بن يوسف بن خدة⁽¹⁾. وعندما دخلت هذه الأخيرة في مفاوضات مع الطرف الفرنسي برز الصراع إلى السطح وأصبح علنيا، ثم اتجه نحو الراديكالية والعنف في آخر المطاف بين كتلة السياسيين المتوقعين في الجهاز الحكومي وكتلة العسكريين في هيئة الأركان.

ولما احتدمت هذه الأزمة التقى الفرقاء السياسيون والعسكريون ضمن إطار المجلس الوطني للثورة في طرابلس الثانية في الفترة الممتدة من 25 مايو إلى 07 يونيو 1962 لمناقشة سبل حل للقضية، وكان لكل طرف فيها رؤيته الخاصة.

أما هيئة الأركان فقد أصبحت القوة الضاربة بلا منازع، وقد وجدت في شخص القادة الموقوفين في «شاتو دولنوا» -انطلاقا من أن بعضهم من الآباء المؤسسين للثورة- حلفاء تتوافر فيهم مواصفات تغليب الكفة لصالح مقاربتهم للأزمة. كان أحمد بن بلة أبرز هؤلاء فاتصل به مبعوث هيئة الأركان طارحا رؤيتها الخاصة حول ضرورة «خلق مكتب سياسي لجبهة التحرير متمايز عن الحكومة المؤقتة ووضع برنامج»⁽²⁾. وفي اجتماع طرابلس وصلت النقاشات إلى طريق مسدود، فالبعض اصطف إلى جانب رؤية كريم بلقاسم حول تشكيلة المكتب السياسي، والبعض اصطف إلى جانب رؤية ابن بلة. وعندما لم تجد الحلول الوسط، وأخفق التقريب بين وجهات النظر غادر رئيس الحكومة المؤقتة ابن خدة إلى تونس، وهكذا «فإن المجلس الوطني للثورة الجزائرية لم يختتم أشغاله رسميا ولم ينتخب أية هيئة سياسية.. كما أنه لم يجدد ثقته للحكومة المؤقتة.. معنى ذلك أن الأزمة ازدادت حدة وأن الأمل في تسويتها بالطرق السلمية لم يعد واردا»⁽³⁾.

(1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مرجع سابق، ص 200.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 244.

(3) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص 204.

وهكذا انفض الاجتماع وبقيت المشكلة مطروحة، بينما استمرت التجاذبات بين الأطراف المتنازعة؛ حيث مضى الجميع في تعنته، لكل استراتيجيته الخاصة وتكتيكاته في كيفية القفز إلى أعلى هرم السلطة والإطاحة بخصمه. بيد أن ما فجر القضية أكثر وزاد من تعقدها هو قرار الحكومة المؤقتة القاضي بإقالة هيئة الأركان وعزل قيادتها ممثلة في شخص بومدين ومساعديه، هنا فشل امتحان القوة الذي أرادت الحكومة المضعضة فرضه كأمر واقع لأن جيش الحدود اصطف وراء قائده، وأعلن ضباطه أنهم لن يأتَمروا إلا بأوامره⁽¹⁾. بهذه الكيفية انقرطت الوحدة الصورية للقيادة الثورية الجزائرية واصطفت في الداخل على شكل محورين أو مجموعتين متنازعتين هما: مجموعة تيزي وزو بزعامة كريم بلقاسم ومحمد بوضياف، متحالفة مع الحكومة المؤقتة والولايات التاريخية الثانية والثالثة والرابعة إلى جانب فدرالية جبهة التحرير في أوروبا. أما المجموعة الثانية فقد أطلق عليها مجموعة تلمسان وعلى رأسها ابن بلة وهيئة الأركان المشرفة على جيش الحدود، منضمة إليها الولايات الأولى والسادسة ومتحالفة مع بعض السياسيين وخاصة القياديين السابقين في الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (U.D.M.A) بزعامة فرحات عباس⁽²⁾.

لكن امتحان القوة كان في صالح المجموعة الثانية، وقد فرضت منطقتها الخاص رغم محاولات التسوية الداخلية والخارجية^(*). وبعد مدة قصيرة شرع التكتل البنبلي في تنفيذ حركته الانقلابية على المؤسسات الشرعية للدولة الجزائرية (المجلس الوطني للثورة والحكومة المؤقتة) - ليدشن عهد الانقلابات العسكرية في تاريخ الجزائر المستقلة، وليُسَنَّ مسلكا وتقليدا سياسيا سلبيا سيتحكم مستقبلا في مسار وعمليات التغيير السياسي في الجزائر - معلنا عن تشكيلة المكتب السياسي ليخلف في مهامه حكومة ابن خدة. أما القوى المحتجة من الحكومة المؤقتة والولايات المساندة لها فوجدت نفسها أمام أمر واقع لا مناص

(1) Benjamin Stora. La gangrène et bouhli في: رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، الحزب، الجيش، الدولة، مرجع سابق، ص 39.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 277-278، وأيضا: رياض الصيداوي، المرجع السابق، ص 40.

(*) جهود الحكومة المصرية، وجهود لجنة ما بين الولايات.

(**) خاصة رد فعل الولاية الرابعة عشية الزحف على الماصمة فقد سقط نتيجة ذلك مئات القتلى، أنظر: لخضر بورقعة، شامد على اغتيال الثورة، الطبعة الثانية مزيّدة ومنقحة (الجزائر: دار الحكمة، 2000)، ص 147 وما بعدها، وأيضا: محمد حربي، مرجع سابق، ص 302-304.

من التسليم به رغم بعض ردود الفعل المسلحة والدموية التي سقط فيها عديد الجزائريين^(*) وشكلت جانبا دراماتيكيا مما سمي فيما بعد بأزمة صائفة 1962. ثم تسارعت وتيرة الأحداث لتصل الأطراف المتنازعة إلى شبه اتفاق في 20 أوت «أغسطس» يقضي بالتعجيل بانتخاب هيئات جديدة للجمهورية الجزائرية، وهكذا تولى المكتب السياسي إعداد قوائم الترشيحات وتوجه الجزائريون شهر سبتمبر للاقتراع؛ حيث تم انتخاب أول مجلس تأسيسي برئاسة فرحات عباس، وانبثقت عنه أول حكومة برئاسة أحمد بن بلة. لكن هذه التسوية المرحلية التي فرضها منطق الغلبة والقهر لم تلغ إطلاقا الاختلافات والتناقضات، بل ستكون سببا في اندلاع أزمة داخل الطبقة السياسية الجزائرية المهيكلية ضمن المؤسسات الوليدة؛ إذ لم تمض مدة قصيرة حتى نشب صراع جديد داخل الكتلة البنبالية نفسها؛ بين محمد خيضر أمين عام المكتب السياسي وابن بلة رئيس الحكومة، ثم بين العقيد شعباني وابن بلة، ووصل الشقاق السياسي ذروته بين رئيس الحكومة ورئيس الجمعية التأسيسية عباس فرحات الذي استقال هو الآخر في صائفة 1963 من رئاسة الجمعية، أما محمد بوضياف فقد أسس حزب الثورة الاشتراكية (P.R.S) بعد استقالته من المكتب السياسي، وحذا حذوه حسين آيت أحمد؛ حيث أسس هو الآخر جبهة القوى الاشتراكية (F.F.S). وبينما كان مأل رموز هذه المعارضة السياسية السجّنة (عباس، بوضياف) أو الإعدام (شعباني)^(*) أو الاغتيال (حالة خيضر الذي اغتيل في إسبانيا بعد خروجه من الجزائر) لجأ البعض إلى الخارج (آيت أحمد، كريم بلقاسم، بوضياف فيما بعد). في ظرف عام واحد إذن استطاع أحمد بن بلة وتكتله المؤيد بالعسكر والمنقلب على الشرعية أن يصل إلى سدة السلطة وأن «يقضي على كل خصومه وأن ينفرد بالحكم، لكنه في الوقت نفسه أحدث حوله فراغا سياسيا وأيديولوجيا مهولا، وشتت الطاقات الحية في البلاد وأرغمها على اللجوء إلى تشكيل معارضات سياسية وأخرى مسلحة»⁽¹⁾.

أما جبهة التحرير التي كانت -بحسب محمد حربي- أشبه بتجمع وطني عريض، وإطارا موسعا جمع مختلف الطاقات السياسية الجزائرية من مختلف الحساسيات،

(*) أنظر ملقا حول قضية إعدام العقيد شعباني في: جريدة الشروق اليومي: 2008/12/24، العدد 2488، ص 19-21.

(1) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص 215.

فقد انتهت صلوحيتها لتتحول إلى أداة للحكم بين أيدي أقلية سياسية متنفذة، وغادرها اضطرارا نخبة من مؤسسيها التاريخيين (بوضياف، آيت أحمد، كريم...). وتم تحويل هذه الجبهة إلى حزب استخدم فيما بعد كغطاء سياسي لشرعنة (Légitimation) وتبرير كل مسلكيات الحكم والسياسة ترتضيها الزمرة الحاكمة.

ولم يكتف بتحزيب (أي جعلها حزبا) الجبهة ووضع مبدأ الأحادية الحزبية موضع التنفيذ، بل اعتبر كل خروج عنها بتأسيس تجمعات سياسية مستقلة - بالرغم من أن جبهة التحرير أصبحت فضاء سياسيا لا يستوعب كافة التوجهات والآراء في ظل التطورات اللاحقة التي عرفها المجتمع وعرفتها نخبة السياسية - أمرا مرفوضا لا تسمح به النصوص القانونية. فقد جاء في ديباجة دستور 1963 التأكيد على ضرورة قيام حزب الطليعة الواحد الذي ينبغي أن يضطلع بإعداد ومراقبة سياسة الأمة، وتعبئة وتنظيم الجماهير الشعبية، وتهذيبها لتحقيق الاشتراكية، فالحزب - كما ورد التنصيص على ذلك - هو وحده الذي يستطيع - باعتباره الجهاز المحرك الدافع الذي يستمد قوته من الشعب - أن يحطم أجهزة الماضي الاقتصادية، ويقيم مقامها نظاما اقتصادية بصورة ديمقراطية، وهذا الحزب الطلائعي الواحد هو وحده الضامن للاستقرار بصورة فعالة. ولمزيد التأكيد على مبدأ أحادية الحزب وحراسة هذا الاختيار نص هذا الدستور في جملة من مواده على عدم جواز المس بمبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني (المادة 22) رافعا التعرض والإخلال بهذا المبدأ إلى نفس سقف ومستوى التعرض لاستقلال الأمة وسلامة الأراضي الوطنية والوحدة الوطنية ومؤسسات الجمهورية، لأن جبهة التحرير هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر (المادة 23) (1) (*).

ويذهب عبد الحميد مهري في سياق تفسيره لهذا التوجه السياسي الأحادي إلى أن هناك جملة من المؤثرات التاريخية والثقافية التي دفعت باتجاه أن تكون جبهة التحرير الوطني الحزب الواحد بعد الاستقلال أولها: المد القومي العربي الناصري الذي كان يؤمن

(1) الجمهورية الجزائرية «دستور 1963، Consulté le: 20/09/2008.[en ligne] <http://www.apn-dz.org>. متوفر على الموقع: (2) (*) النص الكامل للمادة 22 هو كالآتي: «لا يجوز لأي كان أن يستعمل الحقوق والحريات السالفة الذكر (ورد النص عليها في المواد 11 إلى 21 كالحق في الإضراب والانتخاب والسكن، حرية التعبير والإعلام...) في المساس باستقلال الأمة وسلامة الأراضي الوطنية والوحدة الوطنية ومؤسسات الجمهورية ومطامح الشعب الاشتراكية، ومبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني».

بأن الحزب والتنظيم الواحد هو الطريق إلى التنمية ومقاومة الإمبريالية، والتأثير الثاني هو تأثير يساري ماركسي يدعو إلى حزب واحد مصفى من العناصر المعادية التي تشكل البورجوازية الصغيرة، والتأثير الثالث إسلامي يرى أن التعددية (السياسية) هي مرادف للفتنة، وهي نقيض التوجه الإسلامي الذي لا يأخذ بالحسبان إلا حزبا واحدا هو حزب الله⁽¹⁾.

إن غلق المجال السياسي هو نزعة عرفتها كثير من بلدان العالم الثالث الخارجة من الاستعمار؛ حيث استأثرت حركات التحرير بالسلطة وبكيان الدولة وبكامل الحياة السياسية، ومنعت بالتالي مختلف الحساسيات والفعاليات السياسية من المشاركة فيها. وحينها كان كل هذا مبررا بالخوف على الوحدة والإجماع الوطنيين؛ فالسماح بالتعددية هو مظنة للفرقة والتشطي؛ إذ من الممكن لتعددية مطلقة وفورية أن تعمق خطورة الوضع وتفقده. لكن ذلك لم يكن مانعا من أن ينبثق جهد استدراكي لاحق، يعطي للتنوع والاختلاف الإيجابي قيمته داخل جبهة تعددية أولا، ثم خارجها في إطار أحزاب وجمعيات مستقلة ثانيا⁽²⁾، وهو ما لم يحصل في غالبية هذه البلاد-ومن بينها الجزائر-إلا بعد انتفاضات شعبية وضعت حدا لنظم الحكم الشمولية^(*).

نعود إلى القول إن المجتمع الجزائري ناضل طويلا ضد مستعمره لأجل استرجاع حريته المسلوقة بأبعادها المختلفة (حرية التعبير، التفكير، التدبير)، ولكن بمجرد الانتقال إلى مرحلة الاستقلال، وتحت عديد التبريرات صودرت هذه الحرية من جديد وخاصة في بعدها الأهم وهو الحرية السياسية، وصودر تبعا لذلك الاستقلال -مثلما عبّر عنه فرحات عباس (L'indépendance Confisquée)- فلم تر السلطة الناشئة ضرورة في استئناف تجربة التعددية -السابقة على مرحلة الثورة- لأنها في تحليلها أحد الأوجه

(1) عبد الحميد مهري، «الأزمة الجزائرية: الواقع والآفاق»، في: سليمان الرياشي وآخرون، «الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية»، مرجع سابق، ص 179-180.

(2) اسماعيل قيرة وآخرون، «مستقبل الديمقراطية في الجزائر»، مرجع سابق، ص 105-106.

(*) مثلما حصل في أكتوبر 1988 بالجزائر، وأحداث جانفي 1978 بتونس، وموجة الانتفاضات السياسية والثقافية التي عرفتها في المقدين الأخيرين من القرن الماضي دول المعسكر الشرقي (رومانيا، بولونيا...) احتجاجا على الخيارات الأيديولوجية ومطالبة بفتح المجال السياسي.

المزيفة للديمقراطية الاستعمارية⁽¹⁾. وهذا المسلك حرم النخب الجزائرية من ممارسة حق من حقوقها المشروعة، وهو الحق في الانتظام ضمن تجمعات سياسية وحزبية تتيح لهم التعبير عن آرائهم ومشاريعهم اتجاه ما يرونه أكثر خدمة لمجتمعهم في إطار من المعارضة المشروعة. ولكي يبقى النظام -من خلال جهازه السياسي (الجيبة) - المنفرد الوحيد بتأطير المجتمع وتعبئته سياسيا، ويضمن صرامة تنفيذ هذا الاختيار (الآحادية الحزبية) طور أجهزته الأمنية وأدواته القمعية ومؤسساته العقابية لإسكات كل الأصوات المعارضة، بل تحولت جبهة التحرير نفسها إلى راعية لهذا المناخ مثلما صرح بذلك حربي قائلا «.. إن جبهة التحرير... كانت تحوز دفعة واحدة كل الملامح التي سيطورها تاريخها: مركزية سلطوية وتقديس للسرية، تشبثية، لجوء للإرهاب لتنمية الشعور بالتضامن الوطني، ولجم الأنانيات الطبقية والخصوصيات، دمج الدين في نظام السلطة، رفض قاعدة طبقية ثابتة وأولوية معطاة لحماية الجهاز حيال التطلعات الطبقية، عمالية كانت أو بورجوازية»⁽²⁾. وهو لا شك مناخ مَرَضِيٍّ أحدث شروخا نفسية كبيرة بين نخب تلك المرحلة وبين قادة ثورة التحرير أنفسهم، انضافت إلى التراكمات السابقة من الإقصاء والتهميش لا تزال بعض تداعياتها حاضرة إلى يومنا هذا، وهو ما يعد إهدارا لطاقات البلاد وكفاءاتها السياسية في مرحلة كانت الدولة الوطنية في أمس الحاجة إلى خبراتها وجهودها لإعادة البناء الوطني.

أما وسائل النضال الأخرى كمنظمات المجتمع المدني (التجمعات الطلابية، والاتحادات النسوية، والنقابات العمالية...) أو ما اصطلح على تسميته في تلك المرحلة بالمنظمات الجماهيرية فقد جرى إلحاقها هي الأخرى لتكون شعبا وفروعا مدنية تابعة -بشكل أو بآخر- للحزب، وهو الذي يسهر على توجيهها في إطار برنامجه الشامل⁽³⁾ واستخدامها للترويج لسياساته واختياراته.

أمام هذا الوضع، وأمام إضعاف النخب السياسية والثقافية وتهرئتها (بالتضييق

(1) محمد حربي، مرجع سابق، ص 248.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، ص 246.

(*) ورد في برنامج طرابلس في الملحق الخاص بالحزب «إن تنوع احتياجات الوطن تعبر عنها المنظمات الجماهيرية، والحزب يساعد على إحداث هذه المنظمات، والمطلوب أن ينمئها لضمان توجيهها في إطار برنامجه الشامل». أنظر: النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54، مرجع سابق، ص 86.

أو المراقبة أو السجن أو النفي...) برز الجيش والمؤسسة العسكرية -بعد أن حازت على المشروعية نتيجة اشتراكها في حرب التحرير- الأكثر قوة واقتدارا في البلاد، وبمرور الوقت تحولت إلى المؤسسة الراعية والمؤتمنة (Dépositaire) على سيادة البلاد؛ حيث أصبح لها كامل الصلاحية في استبعاد أو تحييد أي منافس على مقاليد السلطة⁽¹⁾. بل إنها ستستبعد حتى الشخص الذي أوصلته في صيف 1962 إلى سدة الحكم ليتولى مجلس ثورة برئاسة وزير الدفاع -قائد الجيش ومهندس- مقاليد السلطة عشية 19 جوان 1965 فيما سمي حينها بالتصحيح الثوري. ولتدخل الجزائر بعد ذلك مرحلة جديدة من تاريخها المعاصر.

هذه هي إذن الآليات والكيفيات التي تم بها التداول على السلطة و«حل» مشكلة القيادة في الجزائر الانتقالية؛ ليستقر الوضع السياسي وشكل الحكم -مؤقتا- على الاختيار الجمهوري ذي الطابع الرئاسي، وحزب واحد طليعي، ومؤسسة تشريعية يصطفى أعضاؤها من مناضلي الحزب.

1. 2 - **مشكلة الاختيارات الأيديولوجية** : رغم أن برنامج طرابلس الذي صادق عليه المجلس الوطني للثورة الجزائرية بإجماع قد ناقش قضية الاختيارات الأساسية للدولة الجزائرية حينما قرر أن هدف الاستقلال هو بناء دولة ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الاشتراكية، فإنه ترك مكانا لإمكانية مناقشة وتعميق هذه القضية مستقبلا مثلما ورد في بعض نصوصه الدالة على ذلك «إن الكفاح المسلح يجب أن يترك المكان للمعركة العقائدية»⁽²⁾. ولقد كانت هناك محطات مهمة بعد استقلال الجزائر جرى فيها التأكيد على هذه الاختيارات تثبيتا وإثراء بدء من نص دستور 1963 إلى ميثاق الجزائر 1964، ثم ما توالى من نصوص مثبتة أو معدلة ومتممة كدستور وميثاق 1976 ثم ميثاق 1986. وينبغي التنبيه هنا إلى أن بعض هذه الاختيارات لم تكن -في رأينا- وليدة قناعة ذاتية مؤسسة على تحليل موضوعي للواقع الجزائري إبان تلك المرحلة، بقدر ما فرضتها

(1) Aziz Enhaili & Oumelkheir Adda. <État & Islamisme au Maghreb>. (en ligne). (Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal__fr/.

(2) النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54، مرجع سابق، ص 60.

عوامل خارجية تمثلت بالخصوص في الظروف الدولية والعالمية التي قسّمت العالم حينها إلى معسكرين متنافسين، المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشيوعي؛ إذ نظرا للدور الذي لعبته دول المحور الشيوعي (الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية والصين) في تأييد ومناصرة حركات التحرر في العالم الثالث فإنها استطاعت جذب واستقطاب العديد من رموز تلك الحركات^(*)، كما «كان ينظر إلى الاشتراكية على أنها أكثر الوسائل ملاءمة لإنجاز تقدم اجتماعي واقتصادي»⁽¹⁾. إن المناخ الدولي الذي كان سائدا قبل وعقب الاستقلال في الجزائر وفي كامل البلاد العربية اتسم -كما يقول المديني- بانتشار الأيديولوجية القومية واتساع رقعة الفكر والممارسة الاشتراكية الشعبية⁽²⁾، وقد كان للجزائر حظ من ذلك التأثير الأيديولوجي. وإذا كنا قد ناقشنا قضية الاختيارات الأيديولوجية للثورة بالرجوع إلى النصوص المرجعية كبيان أول نوفمبر وأرضية الصومام ثم برنامج طرابلس، فإن مناقشة النصوص المرجعية اللاحقة للدولة الجزائرية مهم لبيان مدى الثبات أو التراجع عن هذه الاختيارات عندما أصبحت الجزائر دولة مستقلة، وموقف المجتمع ونخبه من كل ذلك.

1. 2. 1 - قراءة في دستور 1963: تكشف القراءة المسحية لنص هذا الدستور

على استمرارية واضحة في تبني الخط والنهج الاشتراكي في دولة الاستقلال مثلما نص عليه مشروع برنامج طرابلس، وتتوزع المفردات الدالة على هذا الاختيار في العديد من المواد التي احتوت عليها مسودته، كما أن الإحالات على الاشتراكية تتكرر في غير ما موضع منه. إن مقدمة الدستور وحدها أشارت إلى هذه القضية في مواضع عديدة، فالجزائر كجمهورية ديمقراطية شعبية -وهنا ينبغي ملاحظة الإطار الأيديولوجي الذي اشتقت منه هذه التسمية- ينبغي طبقا للتوجيه الدستوري أن تسعى في اتجاه التشييد والبناء ولكن طبقا للمبادئ الاشتراكية من أجل تحقيق هدف الثورة الديمقراطية الشعبية. أما تحقيق هذه الاختيارات وتجسيدها ميدانيا فلا بد أن ينهض بها إطار تنظيمي تناط به هذه المهمة،

(*) لا بد أن نشير هنا أيضا لبعض جوانب التأثير التي بقيت مسيطرة على بعض رموز وأجنحة الحركة الوطنية الجزائرية منذ لحظة تأسيسها، فمعلوم أنها نشأت في أحضان الوسط المالي والحركة الشيوعية في فرنسا.

(1) مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، مرجع سابق، ص 58، وانظر أيضا: ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»، قسنطينة: مجلة العلوم الإنسانية، العدد 01 السنة 1990، صص 72-73.

(2) توفيق المديني، الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية، ط 1، (درا قرطاس: 1998)، ص 78.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

ولن يكون هذا الإطار سوى «حزب واحد طليعي» يعبئ وينظم ويهذب الشعب الذي يتشكل من شرائح الفلاحين والجماهير الكادحة والمتقنين الثوريين لتحقيق الاشتراكية. وتلح النصوص اللاحقة من هذا الدستور على أهمية عنصر الاستقرار السياسي كضرورة حيوية بالنسبة لمهام التشييد الاشتراكي التي تواجهها الجمهورية، وبالتالي تحقيق هدف تشييد ديمقراطية اشتراكية. وإذا تجاوزنا باب الأهداف المنوط بالجمهورية الجزائرية تحقيقها إلى باب الحريات فإن النص على عدم جواز المساس بمطامح الشعب الاشتراكية، وكذا مبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني لأنها الإطار التنظيمي المنوط به إنجاز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشبيد الاشتراكية في الجزائر قد جرى تأكيدها من جديد. ولم يكتف الدستور بهذا بل نص أيضا على دور ينبغي أن تضطلع به مؤسسة من المؤسسات المهمة في البلاد هي مؤسسة القضاء حتى تلعب هي الأخرى دورها الحمائي للاختيارات الكبرى للدولة الجزائرية، فالقضاة كمجسدين للسلطة القضائية لا يخضعون في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية. وفيما يلي جدول يلخص ما سبق:

جدول رقم (4-1) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور 1963

عنوان الفصل	عدد مواد الفصل	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
- المقدمة	00	<ul style="list-style-type: none"> - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. - وطبقا للمبادئ الاشتراكية والممارسة الفعلية للسلطة من طرف الشعب الذي يشكل طليعته الفلاحون والجماهير الكادحة، والمتقنون الثوريون. - ثورة ديمقراطية شعبية. - المطابقة للاتجاه السياسي الدولي الذي اختاره الشعب الجزائري. - ضرورة قيام حزب الطليعة الواحد. - تعبئ وتنظيم الجماهير الشعبية، وتهذيبها لتحقيق الاشتراكية. - مهام التشييد الاشتراكي. - الحزب الطلائعي الواحد.

11	- ممارسة السلطة من طرف الشعب الذي يؤلف طليعته فلاحون وعمال ومثقفون ثوريون. - تشييد ديمقراطية اشتراكية.	- المبادئ والأهداف الأساسية
11	- مطامح الشعب الاشتراكية.	- الحقوق الأساسية
04	- جبهة التحرير الوطني هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر. - جبهة التحرير الوطني تتجزأ أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشيد الاشتراكية في الجزائر.	- جبهة التحرير الوطني
12	/	- المجلس الوطني
21	/	- السلطة التنفيذية
03	- لا يخضع القضاء في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية.	- العدالة
02	/	- المجلس الدستوري
06	/	- المجلس الأعلى
04	/	- تعديل الدستور
04	/	- احكام انتقالية

1. 2. 2 - قراءة في ميثاق الجزائر 1964 : أما المحطة الثانية التي جرى فيها التأكيد الكلي على الخيارات الاشتراكية فهي ميثاق الجزائر المنبثق عن اجتماعات المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني والمنعقد في الفترة بين 16 إلى 21 أبريل 1964. ومن هذا التاريخ ستصبح هيمنة الخط الاشتراكي كأوضح ما يكون في الساحة الجزائرية.

يتضح من جديد، وبعد مرور ما يقارب السنتين من المصادقة على برنامج طرابلس أن النخبة المتأثرة بالنزعة الاشتراكية لا تزال مهيمنة على الخط الفكري للجبهة، فمثلما كان لها دورها في كتابة وصياغة نصوص الصومام وطرابلس أعطيت لها الإشارة -كما يقول الزيري- «لتكوين اللجنة الوطنية لتحضير المؤتمر الأول لجبهة التحرير الوطني، وأطلقت نفس الأيدي الماركسية لتعبث من جديد بالنصوص الأساسية للثورة. ومرة أخرى تكونت لجنة صياغة مشروع المجتمع تحت إشراف أهم العناصر الماركسية التي كانت هي أساس

الانحرافات الأيديولوجية الأولى⁽¹⁾.

ورغم اعتراف بعضهم بالمقاومة التي شنتها بعض العناصر الوطنية من داخل المؤتمر بخصوص بعض المسلكيات التي تتجه نحوها الدولة الجزائرية⁽²⁾ إلا أن المؤتمر صادق على ما أصبح يسمى بـ«ميثاق الجزائر» الذي اعتبر كمرجع أيديولوجي وحيد للثورة الجزائرية⁽²⁾.

وتبرز القراءة المسحية لهذا المرجع الأيديولوجي الأساسي المحدد لملامح مشروع المجتمع الذي ستضطلع الدولة والحزب بوضعه موضع التنفيذ على أرض الواقع أنه عبارة عن نسخة معدلة عن برنامج طرابلس، مقرونة -بالإضافة للصيغ النظرية الجاهزة المستمدة من التنظير الماركسي- ببعض التوجيهات النابعة من التجريب الميداني لبعض الخيارات (مشاكل التسيير الذاتي...)، فالتبويب والعرض -إذا تجاوزنا بعض التعديلات والزيادات والإثراءات التي فرضتها المستجدات الداخلية والخارجية، وحصيلة سنتين من الحكم- يكاد يتطابق مع ما ورد في مسودة برنامج طرابلس.

أما الشيء الأكثر حضورا ولفتا للانتباه في نص الميثاق فهو تلك الإحالات -الكثيرة والمتكررة- على الاشتراكية، والاستخدام المكثف للمفاهيم والمفردات والتعبيرات الماركسية (الصراع الاجتماعي، الامبريالية، الطبقة، الحكم الثوري، الحركة الواعية للقوى الاجتماعية القيادية...) بما يبين بحق مدى تأثير محوري هذه الوثيقة المرجعية بالأدبيات الشيوعية، بل إننا في بعض فقراتها (أي الوثيقة) نلاحظ انزلاقا كبيرا في اتجاه الاستطراد في شرح بعض مفردات الفكر الماركسي بشكل يُفترض أن لا يكون في وثيقة توجيهية

(1) محمد العربي الزيري، مرجع سابق، ص 219. (وقد تشكلت اللجنة من عضوية 53 عضوا أبرزهم الماركسيين محمد حربي وحسين زهوان، وتمت المصادقة على الميثاق من طرف المؤتمرين الذين بلغ عددهم 1700 ممثل من بينهم 200 ضابط).

(2) يتحدث الرائد لخضر بورقعة مثلاً عن مناداة غالبية المؤتمرين -وكان عددهم حوالي 1500 مندوب للحزب في قاعة ستما إفريقيا التي انعقد بها المؤتمر- بتطهير الجيش والإدارة الجزائرية من العناصر الموالية والعميلة، وكيف كان موقف يوميين حاسما عندما رد على الجميع «من الطاهر بن الطاهر الذي يريد أن يطهر الجيش؟» حيث يرى بورقعة أن هذا الموقف هو بمثابة صك تأمين على عملاء فرنسا، وأول قاعدة للانحراف والعمالة الجديدة في الجزائر المستقلة. أنظر: لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، مرجع سابق، ص 172.

(2) محمد العربي الزيري، مرجع سابق، ص 219.

ومرجعية مثل هذه^(*).

ووصل الانزلاق الفكري إلى مداه حينما تم التأكيد على أن «الكفاح من أجل تدعيم الاستقلال والكفاح من أجل انتصار الخيار الاشتراكي لا انفصام بينهما، والفصل بينهما يعد تشجيعا لتنامي وضغط القوى المعادية للاشتراكية وتذويبا للدور القيادي لجماهير العمال والفلاحين الكادحة في كتل بدون مبدأ»⁽¹⁾. بل حينما تم التأكيد -مثلا جاء في تقرير الأمين العام للحزب واللوائح الختامية- على أن هذا المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني يجب أن يكون «أول نوفمبر جديد، أول نوفمبر الاشتراكية»⁽²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد لإبراز مدى هيمنة الطروحات الاشتراكية والشيوعية على بعض النخب المشاركة في أشغال المؤتمر أن بعضهم وصلت به الدوغمائية اليسارية -أثناء المناقشات- إلى حد الجدال حول مدى أفضلية اتباع الستالينية أو التروتسكية⁽³⁾ كخيار أيديولوجي للجزائر المستقلة، غير أن المؤتمر شهد -حسب فتواتي وبورمان- انتصار أنصار الخط اللينيني⁽⁴⁾.

وهكذا دخلت الجزائر الرسمية في الرواق الشيوعي متبينة ما أصبح يسمى فيما بعد بالاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية على الطريقة الجزائرية أو الاشتراكية-الإسلامية، فالجزائر غدت أحد النماذج الدولية التي لها تطبيقاتها وتجربتها الخاصة في تنزيل

(*) نلاحظ هذا بالخصوص في القسم الثاني من الميثاق في فصل من الرأسمالية إلى الاشتراكية، أنظر: جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني (قسنطينة: مطبعة جريدة النصر، دت)، ص ص 74-15.

(1) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، المرجع السابق، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 168، وهناك نصوص أخرى كثيرة تدعو إلى ضرورة العمل على الذهاب بالاشتراكية إلى أبعد مدى (خاصة مبحث الأسس المعنوية للثورة الجزائرية، ومبحث من أجل تنمية الفكر الاشتراكي)، بل فرض على المناضل المنخرط في الحزب مثلاً نصت عليه المادتان 6 و 7 «أن يتعمق في معرفة مبادئ الاشتراكية وفي تطبيقها في الجزائر وأن يستعمل كل الإمكانيات المتوفرة لديه ليرفع باستمرار من مستواه السياسي والأيدولوجي والثقافي، وأن يكافح من أجل انتصار أهداف الثورة الاشتراكية». أنظر: المرجع نفسه، ص 118.

(3) اسماعيل قيرة «وآخرون»، مرجع سابق، ص 102.

(4) C. Georges Anawati & Maurice Bormans, Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain, Vol.01, Egypte et Afrique du nord, (Kaiser-Grünwald: 1982), p 178.

المذهب الاشتراكي لمعالجة مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى أن الأمين العام للحزب اعتبر في تقريره أن ميثاق الجزائر يعد برنامجا «نستطيع أن نكون فخورين به عن جدارة، وهو برنامج اعتبر في إفريقيا وفي العالم مساهمة إيجابية في تنمية الفكر الاشتراكي»⁽¹⁾.

3. 1 - التوجهات والخيارات الكبرى للدولة الوطنية ومضاعفات التنزيل

الميداني: نشير هنا إلى أنه بقطع النظر عن الاختيارات المذهبية التي كانت تريد الدفع بالجزائر في طريق بناء المجتمع الاشتراكي فإنه تم تحقيق بعض الإنجازات والنجاحات «النسبية» في الميدان الاجتماعي والاقتصادي رغم صعوبات المرحلة الانتقالية، وحصيلة التركة الثقيلة من التخلف والبطالة والامية والفقر... إلخ، الموروثة عن الحقبة الاستعمارية. ففي ميدان الفلاحة باشرت جزائر ابن بلة عملية إصلاح زراعي قضى بمصادرة الملكيات الكبيرة للأراضي التي استحوذ عليها المعمرون الأوروبيون، والإقطاعيون الجزائريون المتحالفون مع النظام الكولونيالي، وتم توزيعها على صغار الفلاحين والمعدمين، ولم يمس هذا الإجراء الملكيات الصغيرة. كما تم تبني أسلوب التسيير الذاتي العمالي بعد أن أثبت بعض النجاعة نتيجة استيلاء الفلاحين والعمال الجزائريين على الأراضي والوحدات الإنتاجية التي أصبحت مهجورة بفعل رحيل الفرنسيين، وأخذوا على عاتقهم مهمة إدارة الزراعة والصناعة في غياب اليد العاملة الفرنسية المؤهلة⁽²⁾، وانعدام سلطة تشرف على تسيير العمل. وهو ما أنقذ في السنة الأولى من الاستقلال الاقتصاد الجزائري (خاصة موسم الحرث والبذر في خريف 1962)، وهو ما جعل الحكومة -أيضا- تتبناه (أي التسيير الذاتي) كواقع وتضمن تغطيته القانونية بإصدار مجموعة من المراسيم المنظمة بدء بقرارات أكتوبر 1962، ثم مراسيم وقرارات مارس 1963 التي قضت باعتبار التسيير الذاتي الشكل الجزائري للتنظيم الاقتصادي.

(1) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، المرجع السابق، ص 131.

(2) كان عدد السكان الناشطين من الأوربيين عشية الاستقلال يقدر بـ 33000 عمال منشآت، 15000 من الإطارات السامية وذوي المهن الحرة، 100,000 من الإطارات المتوسطة والموظفين، 35000 من العمال المختصين؛ أي حوالي 200,000 شخص يحتلون مناصب أو أعمالا تتطلب خبرة فنية. أنظر: جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 96.

لقد حددت هذه القرارات (قرار 18 مارس) المعايير التي على أساسها تعتبر ملكية ما مهجورة (Les biens vacants)، أما قرار 22 مارس فقد حدد أن كل المشروعات التعدينية والصناعية والزراعية التي تعلن مهجورة سيديرها العمال عن طريق مجالس عمومية⁽¹⁾. كما عمدت الدولة في مرحلة أولى إلى استعادة جميع البنوك والمناجم والموانئ والسكك الحديدية... إلخ، وبهذا تم التغلب مرحليا على بعض العوائق الاقتصادية والمالية. غير أن صعوبات جمة ينبغي الإشارة إليها كانت قد وقفت حجر عثرة أمام الجهد التنموي الوطني، فالعيوب الأولى بدأت تظهر بعد مأسسة أسلوب التسيير الذاتي ومركزته سواء في القطاع الزراعي أم الصناعي، وبدأ الفلاحون المحبطون بالنزوح نحو المدينة بحثا عن أشكال أخرى من العمل. ولأن الريف سيصبح عنصرا طاردا للساكنة، فستستقر أعداد كبيرة من هؤلاء على هوامش المدن لتخلق ظاهرة جديدة هي ظاهرة العشوائيات أو أحياء الأطراف الصفيحية. كما أن أعداد البطالين في المدن - وأمام أفواج النازحين المتتالية، وأعداد الشباب الناشطين الذين يبلغون سن العمل، وفرص العمالة المتضائلة - ما انفكت تتزايد. لذلك عرفت الجزائر عودة الهجرة نحو أوروبا من جديد لتشكل متنفسا لأعداد أخرى من الباحثين⁽²⁾ عن العمل والاستقرار المهني، وعن شروط حياة أفضل. أما في حقل التعليم فقد كان التحدي أيضا كبيرا، وخلال الثلاث سنوات التي أعقبت الاستقلال قامت حكومة ابن بلة في هذا المجال بمجهودات كبيرة؛ حيث وضعت سياسة إتاحة فرصة التعليم لكل الأطفال الجزائريين - بصفة ديمقراطية ومجانية - حيز التطبيق رغم محدودية الإمكانيات البشرية والمادية، ورصدت لها ما يزيد عن ثلث الموازنة العامة للدولة. ونتيجة لذلك قفزت معدلات التمدرس في المستويات المختلفة إلى حدود كبيرة، فبينما كان عدد الأطفال المتمدرسين في المستوى الابتدائي لا يتجاوز عشية الاستقلال 78,000 تلميذ وصل هذا العدد عشية 1965 إلى ما يقارب 1,250,000. كما تضاعفت أعداد التلاميذ والطلبة في المستوى الثانوي والجامعي⁽³⁾؛ بحيث سيشكلون في المستقبل دعائم مختلف

(1) مقنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي-السياسي، ترجمة: سمير كرم، ط 1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980)، ص 104.

(2) تجاوز عدد الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا سقف 450000 مهاجر في ربيع 1965، أنظر:

Benjamin STORA, *Algerie histoire contemporaine 1988-1930* (Alger: Casbah Edition, 2004), p247.

(3) صالح فيلال، إشكالية الثقافة في الجزائر: المبادئ الأساسية والأيدولوجيا الممارسة، في: سليمان الرياشي «وآخرون»،

أجهزة الدولة؛ في ميدان التعليم والإدارة والاقتصاد؛ وبديلا عن المتعاونين العرب والأجانب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة لتغطية العجز في الاستخدام والعمالة المؤهلة غداة السنوات الأولى من الاستقلال.

في الميدان الثقافي وتطبيقا لنصوص طرابلس التي أعيد التأكيد عليها في ميثاق الجزائر، أطلقت الدولة عديد المبادرات وحملات محو الأمية بعدما وصلت حدودها في تلك المرحلة إلى ما يزيد عن 85 % أكثرها بين النساء، وهو ما كان يشكل عائقا كبيرا أمام كل جهد تنموي يرمي إلى الفكاك من إसार التخلف، ومحاولات إعادة البناء. كما بذلت الدولة في غضون هذه الفترة بعض الجهود لمحاولة تثوير الفعل الثقافي، مرتكزة في ذلك على فلسفة تسعى إلى الارتقاء بالثقافة الجزائرية إلى «ثقافة وطنية وثورية وعلمية»^(*) من خلال عملية التعريب التي انطلقت في البداية بالسنوات الأولى من التعليم الابتدائي، قبل أن يتم إدخالها فيما بعد كمادة إجبارية في مراحل التعليم الأخرى.

غير أن الفرنسية بقيت اللغة المهيمنة في عديد المجالات الحساسة كالإدارة والاقتصاد، ومختلف أجهزة ودواوين الدولة، والتعليم العالي الجامعي، لأسباب عديدة، لعل أهمها قلة الحماسة الرسمية في اتجاه مباشرة عملية التعريب الجذري خاصة على مستوى المبادرة الفعلية والتنزيل الميداني، لأن معظم الوثائق المرجعية للثورة والدولة الجزائرية تؤكد على أهمية وضروة إعطاء اللغة العربية دورها الحقيقي في مجمل الجهد الوطني.

ورغم أن أول دستور للبلاد نص على أن اللغة العربية هي اللغة القومية والرسمية للدولة (المادة 5) وعلى ضرورة تعميم استعمالها في أقرب وقت، إلا أنه عاد ليؤكد في المادة 76 منه على جواز استعمال اللغة الفرنسية مؤقتا إلى جانب اللغة العربية. وهو ما فسح الباب للتردد في هذا الشأن، وقد برز هذا التردد (والتخفي وراء ثوب الواقعية) بعد سنتين في ميثاق الجزائر الذي نص على أن «إدخال اللغة العربية في التعليم الابتدائي من بين إنجازات الاستقلال، لكن تعريب التعليم عمل طويل المدى ومهمة من أدق المهام، لأنها تتطلب وسائل ثقافية عصرية ولا يمكن أن تتم في ظل التسرع»⁽¹⁾. وهذه التبريرات رغم أنها

مرجع سابق، ص 348.

(*) هكذا تصور برنامج طرابلس ملمح الثقافة الجزائرية؛ حيث أكد على أنها ستكون ثقافة وطنية؛ يتمثل دورها في إعطاء اللغة

تبدو في ظاهرها منطقية ومقبولة إلا أنها لا تعفي من مسؤولية التلكؤ الرسمي في مباشرة إعطاء اللغة العربية مكانتها في مجمل الجهد الوطني؛ فلو وضعنا النصوص التي أكدت مرارا على أهمية وضرورة الخيار الاشتراكي، والجهود التي بذلت في هذا الصدد لوضع هذا الخيار موضع التنفيذ وحراسته، وقابلناها بالنصوص والجهود التي حظيت بها اللغة العربية كأحد مقومات الهوية الوطنية الجزائرية لتبين لنا الفارق بين الجهاديين.

لذلك يمكننا القول بأن التوجه السياسي والتربوي والثقافي في دولة الاستقلال لم يمارس التصفية اللازمة والقطيعة المرجوة مع الموروث الاستعماري السلبي، بل بالعكس وجدناه في عديد الحالات -رغم الشعارات المرفوعة- يؤكد استمرارية حضور هذا الموروث في الممارسات والتوجهات الرسمية؛ ففي المجال السياسي مثلا لم يكن خافيا ذلك التأثير بالأطر المرجعية السياسية الكولونيالية؛ حيث حاكت دولة الاستقلال في نظمها ومؤسساتها وتشريعاتها... نظيرتها الفرنسية بشكل يكاد يستنسخ بعض جوانب التجربة الفرنسية في إدارة شؤون الجزائر المستعمرة. وهكذا تحولت النخب السياسية الحاكمة إلى نخب أقرب ما تكون إلى الوريث السياسي للنظام الاستعماري. أما في المجال الثقافي فإن القضية تبدو أكثر وضوحا؛ إذ لم تكن ممارسات مجموعات عريضة من النخب الثقافية سوى امتدادا -هي الأخرى- لفكر وثقافة الدولة الاستعمارية الأم⁽¹⁾، مما يميز الفكرة القائلة بأن التأثير الثقافي في التغيرات الهيكلية التي أدخلها الاستعمار قد أتى أكله بعد الاستقلال؛ حيث لم ينته الحضور الثقافي الاستعماري المهيمن رغم انتهاء وجوده العسكري على الأرض بفعل الانفصال الجراحي الذي جسده تجربة الثورة المسلحة.

إن أبرز جوانب هذا الحضور يمكن تلمسها في الحقل اللغوي؛ إذ استمرت الفرنسية -مثلا حاولنا إبرازه آنفا- لغة الاستعمال في مختلف مناشط الحياة الجزائرية، وعزز

العربية كرامتها ونجاعتها ومحاربة الهيمنة الثقافية والتأثير الغربي؛ وستكون ثقافة ثورية: تسهم في تصفية مخلفات الإقطاع والنزعة الخرافية والمعادن الفكرية التقليدية، وتسهم كذلك في تطوير الوعي الثوري للمجتمع: كما ستكون ثقافة علمية: في وسائلها وأبعادها بتكريسها للعقلانية ونشر روح البحث.... وتجدر الإشارة إلى أن هذه التوصيفات قد وردت حرفيا بنفس الصيغة في ميثاق الجزائر. أنظر: النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54، مرجع سابق، ص 63-66، وميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 39-40.

(1) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 75.

(1) محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص 73.

حضورها القوي ما بات مستخدما من وسائط تربوية وثقافية وإعلامية لتقوية هذا الحضور، حتى أن دانيال غيران كتب يصف هذه الحالة مندهشا «لم تدرّس اللغة الفرنسية من قبل لمثل هذا العدد الكبير من الجزائريين...، بفضل العديد من المدرسين القادمين في إطار التعاون أمكن فتح الكثير من المدارس المتفرقة حتى في القرى النائية، ومما يبعث على السرور، رؤية فصول تضم مائة صبي مشرقى الوجوه وفي أيديهم الأردواز يترنمون معا بكلمات من لغتنا... إن التعريب... رغم التصريحات الرنانة أو صيحات نعر محدود من المتعصبين لم يزل أسطورة بعيدة، وفي الجمعية الوطنية تجرى المداولات بلغتنا»^(١). بهذه الكيفية إذن اتسعت أعداد الناطقين باللغة الفرنسية من الجزائريين بشكل لم يتح حتى أثناء وجود الاستعمار؛ حيث سخّرت الإمكانيات المالية والأدبية للدولة الفتية -تحت بنود التعاون الثقافي التي رسمتها اتفاقيات إيفيان-^(٢) في سبيل ترقية وتعزيز موقع الفرنسية لغة مستعمر الأمم.

على الأرض بقي الجزائريون يستخدمون لهجاتهم المحلية البربرية والعربية الدارجة، أما الخطوة التي نالتها اللغة الفرنسية فقد أدت إلى بروز شكل من التمايز اللغوي سيقود فيما بعد إلى تكريس نوع من التمايز الاجتماعي داخل المجتمع الجزائري عندما أصبحت العربية لغة المعربين المهمشين من خريجي المنظومة التعليمية الذين لم تستوعبهم سوق العمل، والفرنسية لغة الترفي الاجتماعي والاقتصادي لبعض الفئات والشرائح الاجتماعية التي بقيت وفية للغة المستعمر معتبرة إياها غنيمة حرب.

١. 4 - موقع الإسلام في الدولة الجديدة؛ رغم صلة هذا العنصر بالمبحث

السابق موضوعيا إلا أننا اخترنا أن نفرده بمبحث مستقل لإبراز الدور والأهمية التي لعبها الإسلام في ساحة الحراك والتدافع السياسي والاجتماعي عشية الاستقلال، فالحديث عن الحركة الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال -وهو محور هذا الفصل- يستلزم حديثا عن الإسلام وموقعه ومكانته في خارطة الدولة الجديدة.

(١) رابع بلميد، تاريخ الجزائر الحديث، مرجع سابق، الحلقة 75، الممدد 168، من 15-21 ديسمبر 1997.

(٢) أنظر في هذا الصدد: ولاية قسنطينة، اتفاقيات إيفيان، مطبعة جامعة الأمير عبد القادر، مارس 1996، وخاصة الفصل المتعلق بمبادئ التعاون الثقافي، ص 116 وما بعدها.

وإذا كنا قد شرحنا آنفاً وضعية اللغة العربية - كرافد من روافد الهوية - في نصوص وبرامج دولة الاستقلال، فما هو موقع الدين الإسلامي كمكون أساسي للهوية - هو الآخر - في هذه الدولة؟

بالمقارنة مع بعض جيران الجزائر يمكن القول بأن موقع الدين في الدولة الجديدة وكذا موقفها منه يعد إيجابياً إلى حد ما، على الأقل على الصعيد الأفقي؛ فعندما كانت الجارة تونس تخوض بقيادة الرئيس بورقيبة في منتصف خمسينيات وبداية ستينيات القرن الماضي مواجهات عنيفة في سبيل محاولة تعصير الدين الإسلامي وتحديثه من خلال إجراءات تصفية المؤسسة الوقفية؛ وتوحيد القضاء بإلغاء المحاكم الشرعية؛ واعتماد القانون الوضعي خاصة في مجال الأحوال الشخصية (إصدار مجلة الأحوال الشخصية التي تتضمن منع تعدد الزوجات، وبطلان الطلاق من طرف الزوج...)؛ وتصفية المؤسسة الزيتونية التقليدية باعتبارها قاعدة التفكير المحافظ؛ وغيرها من الإجراءات الأخرى التي تدخل في سياق المواجهة مع ما اعتبر رؤية كلاسيكية وسكونية للإسلام تحتكرها نخبة من رجال الدين الزيتونيين⁽¹⁾... كانت موضوعة الدين حاضرة هي الأخرى بشكل أو بآخر في مستوى النقاش الدائر على الساحة السياسية والثقافية والاجتماعية في الجزائر التي استرجعت على التو استقلالها.

من زاوية أخرى فإن تعامل النخبة الحاكمة في الجزائر عشية الاستقلال مع موضوعة الدين الإسلامي يبدو أكثر تحفظاً وحذراً، ذلك أننا لم نشهد تلك الجرأة في التعاطي مع مفرداتها مثلما هو الحال في الحالة التونسية، إلا في حالة خاصة هي حالة تعاملها مع الحركات المرابطية والطرقية - وقد كانت وجهاً من أوجه الإسلام التقليدي الموروث -؛ حيث كان الموقف إزاءها (أي موقف السلطة) معادياً وعنيفاً.

إن زخم الشرعية الثورية المكتسبة من حقبة النضال الثوري، وكذا الدور السلبي لبعض الجمعيات الطرقية والمرابطية إبان فترة السيطرة الاستعمارية جعلاً قادة الثورة ينظرون - مثلما يؤكد جيل كيبيل - بلا تعاطف إلى الخرافات والخرعبلات التي يؤمن بها

(1) أنظر: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 30 وما بعدها.

رجال الدين الرجعيون، ويعتبرونها معيقة لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية، لذا طالت التأميمات الزوايا والمرابطين وجماعاتهم، وتم الاستيلاء على ممتلكاتهم ووضعت في خدمة الإصلاح الزراعي، وبالتالي اتخذت هذه الإجراءات شكل العملية الانتقامية من موافقهم المهادنة للاستعمار⁽¹⁾. موقف كان قريبا من موقف الحركة الإصلاحية التي أدانت -هي الأخرى- الطرقية والنزعة المرابطية منذ العشرينيات، وناضلت لأجل إسلام نقي بعيد عن الخرافة والدروشة⁽²⁾.

إذن بخلاف هذا المسلك الرسمي الصارم اتجاه الإسلام المرابطي بدا الموقف من الإسلام الإصلاحي حذرا، فقد أعلن النظام الجديد تبنيه لثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني» التي رفعتها الحركة الإصلاحية الباديسية منذ الثلاثينيات، وهو ما كان يشير إلى نوع من الاعتراف بالدور الذي أسهمت به جمعية العلماء في مجمل الجهد الوطني التحرري للقضاء على الاستعمار⁽³⁾.

على الصعيد السياسي والتشريعي سارت العديد من المبادرات في اتجاه تثمين المكون الديني الإسلامي للشخصية الجزائرية، فأول حكومة جزائرية (تشكلت في 27 سبتمبر 1962) جاءت محتوية على وزارة أنيط بها الاضطلاع بالقضايا الدينية هي وزارة الحبوس التي عهد بها لعضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أحمد توفيق المدني، وكأنما أرادت الدولة الفتية بهذا المسلك -مثلا يبرز قنواتي- التعبير عن إرادتها في تطوير واستعادة شخصيتها العربية الإسلامية⁽²⁾. كما أن أول دستور للبلاد (دستور 1963) نص على أن الإسلام دين الدولة (المادة: 04)، واشترط في من يتولى منصب رئاسة الجمهورية أن يكون مسلما (المادة: 39)، وتم التأكيد -مثلا نصت عليه ديباجة الدستور- على الدور الذي لعبه الإسلام كقوة فعالة في الصمود ضد محاولات النظام الاستعماري تجريد

(1) جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 207. وأيضا: جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 66.

(*) أنظر في هذا الصدد مبحث النخبة الإصلاحية التركيبية والأفكار من الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(**) ورد في ميثاق الجزائر، ص 13 النص على أن جمعية العلماء قد قامت «بكفاح جبار لتحرير الشعب من الخرافات الدينية والطرقية وبذلت جهودا محمودة في المساعدة على النهضة الثقافية ونشر التعليم العربي، وساهم رئيسها عبد الحميد بن باديس مساهمة فعالة في تأكيد وتميز الفكرة الوطنية».

(2) C. Georges Anawati & Maurice Borrmans.Op. Cit. p 217.

الجزائريين من شخصيتهم⁽¹⁾.

كما توالى إجراءات أخرى عديدة تدخل كلها في سياق العناية بموضوعة الدين والمعطى الديني في معادلة الدولة الجديدة؛ فحول موضوع مهم انطرح في تلك الفترة وهو موضوع الجنسية الجزائرية جاء التشريع الجزائري مؤكدا على محورية البعد الإسلامي في تحديدها؛ حيث شدد المشرع في قانون الجنسية لسنة 1963 على أن «الجنسية الفعلية... لا يمكنها أن تكون سوى الانتماء إلى المجتمع الإسلامي»⁽²⁾، لأن صفة «الجزائري» تشير تبعا لهذا القانون إلى كل شخص ينحدر -في أصوله من جهة الأب- على الأقل من أبوين ولدا في الجزائر وخضعا للقانون الإسلامي⁽³⁾.

وسارت عديد المبادرات والإجراءات الأخرى في الاتجاه نفسه؛ ففي يناير 1963 اعترفت الحكومة الجزائرية بالأعياد الدينية رسميا، وجعلت صيام شهر رمضان ودفع الزكاة من الواجبات الوطنية، ووضعت إجراءات منع بيع الكحول واستهلاكه موضع التنفيذ⁽⁴⁾، كما اضطلعت الوزارة الوصية على الشأن الديني بمهمة نشر الفكر الإسلامي، وفي هذا الصدد تم إصدار «مجلة المعرفة» بدءا من شهر ماي «مايو» 1963 إلى غاية صيف 1965، إلى جانب ذلك تم إدراج اللغة العربية في التدريس، وإدخال بعض البرامج الدينية في المنظومة التعليمية.

هل كانت هذه المبادرات والجهود -وغيرها- تتم عن قناعة رسمية بجدوى تبيين عناصر الهوية الجزائرية ومن بينها الإسلام؟ أم هي مناورات لتعصيد الشرعية في سياق مساجلات الصراع على السلطة بين الزمر المتنافسة في تلك المرحلة؟ ذلك ما كان مجالا للنقاش بين عديد المهتمين والدارسين، وذهبت بهم التحليلات في هذا الصدد مذاهب شتى.

(1) الجمهورية الجزائرية «دستور 1963». Consulté le: 20/09/2008.[en ligne] <http://www.apn-dz.org>. متوفر على الموقع.

(2) أحمد رواجية، الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 6.

(3) C. Georges Anawati & Maurice Borrmans.Op. Cit. p 208.

(4) Peter R.Knauss. The persistence of Patriarchy. Class. and Ideolgy in Twentieth Cetury Algeria.(en ligne). (Consulté le: 2008/11/16). Disponible sur: <<http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>>.

إن البعض يرى بأن هذه الرعاية الرسمية لموضوعة الدين والقضايا ذات الصلة بها لم تكن سوى وسيلة لتحسين المظهر⁽¹⁾ بغرض تدعيم النفوذ، والظهور أمام الجماهير بمظهر الراعي للدين والحارس له، أو على الأقل غير المصادم له، لما كان لعبه هذا الأخير من دور بارز -طيلة فترة التواجد الاستعماري- في شحذ روح الممانعة والتصدي للفزوة الاستعمارية الفرنسية، ولما شكله ويشكله المخزون الرمزي والديني من حضور في الشعور واللاشعور الجزائري، «فقد كان الإسلام في مرحلة التحرر الوطني هو الوطن والهوية واللغة والانتماء العميق إلى الجزائر»⁽²⁾.

بيد أن هذا الإسلام الذي كان عامل وحدة وتوليف اجتماعيين تحول بعد الاستقلال وأمام حدة التنافس على السلطة بين النخب والقيادات التي قادت الثورة التحريرية والكفاح المسلح، إلى حقل للاختلاف ومجال للتنازع، ووسيلة للاستخدام والتوظيف السياسيين، على غير ما كان عليه الأمر في ظل التواجد الاستعماري الفرنسي.

وإذا كان الإسلام والعروبة -مثلما يبرز الباحث بلقاسم بن زنين- قد شكلا بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية نقاط ارتكاز لمقاومة المحتل الفرنسي، فقد أصبحت منذ الاستقلال عناصر ميسسة ومحتكرة من طرف الدولة *deséléments politisés et monopolisés*⁽³⁾. وهكذا تميزت علاقة النخبة -التي سيطرت على زمام السلطة في صائفة 1962- بالإسلام بمحاولة توظيفه كعنصر مرجح ومدعم لشرعيتها، مُضافا إلى غيره من العناصر والرموز الأخرى -كعامل الشرعية التاريخية والسبق الثوري- التي جرى استدعاؤها وتوظيفها تعزيزا لمشروعية السيطرة على جهاز الدولة ودوائر الحكم، وخلق إجماع وطني وشعبي يلتف حول طروحاتها إزاء البناء والنهوض الوطنيين.

وفي نفس السياق يؤكد على المسلك التوظيفي للدين من طرف النخبة الحاكمة لتدعيم مشروعية الحكم يرى الباحث التونسي المنصف وناس أن الدولة الوطنية في

(1) مابكل وبليس. مرجع سابق ص 62.

(2) المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 114.

(3) Belkacem Benzenine; <État et religion dans le monde Arabe: les représentations politiques de l'expérience Algérienne>. (en ligne). (Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: <http://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jvino1a6.html>.

السنوات الأولى للاستقلال اعتبرت الدين مصدرا إضافيا من مصادر تحقيق الشرعية وتبرير وجودها السياسي والدفاع عنه، وكذا خلق وعي سياسي موال لها موجه ومقود لا يعارض إطلاقا الدولة بل يعاضدها ويساندها⁽¹⁾. وهذا الاستدعاء والتوظيف للعنصر الديني قد نجح على ما يبدو في إعطاء الحكومة مظهرا إسلاميا، في حين أن ذلك لم يكن في حقيقة الأمر -بحسب البعض- سوى توظيف شكلي ومظهري فقط هدفه العام -مثلا سبق الذكر- إضفاء بعض المشروعية على سلوكها السياسي.

لكن هذا الاستدعاء والتوظيف للمعطى الديني تحول إلى استحواذ ومصادرة، ذلك أن النخب الحاكمة في الجزائر صادرت كل جهد أو عمل أو مبادرة ترمي إلى توظيف الديني خاصة إذا كان في الاتجاه الذي يأباه التصور الرسمي. وقد حاولت هذه النخب عبر نصوص ومواثيق الدولة من جهة، وعبر امتلاكها لمشروعية استخدام الآلة القانونية والقمعية من جهة ثانية منع أي استغلال للحقل الديني خارج الإطار الرسمي⁽²⁾، وبذلك جرى مثلا يقول مايكل ويليس «احتواء الدين ومختلف المجموعات والميول التي تشير إلى المبادئ الإسلامية وترتكز عليها، وتم ضبطها من قبل السلطات في الدولة»⁽³⁾، وبذلك أيضا امتد التأميم (أو الدولة) ليشمل بدل العناصر المادية (تأميم الأراضي والممتلكات...) تأميم العناصر الرمزية والمعنوية (الدين).

ويصف الباحث بن زنين طبيعة السياسة التي اتبعتها دولة الاستقلال اتجاه الدين بأنها كانت سياسة مزدوجة الاتجاه، فهي من جهة تمنع نشاطات جميع الجمعيات ذات الطابع الديني، ومن جهة أخرى تراقب المساجد، وتلجأ إلى تسمية وتعيين حتى الشخصيات الدينية في المناصب الوزارية؛ حيث كان بعضهم أعضاء في جمعية العلماء التي أصبحت ممنوعة⁽⁴⁾.

(1) المنصف وناس، مرجع سابق، ص 100-101.

(2) على غير ما فعلته الجارة تونس التي مارست نوعا مما يسميه عبد اللطيف الهرماسي، «الطمانينة المكافحة»، فإن الجزائر سلكت سبيل التأميم ولكنها امتنعت عن اقتفاء النموذج التونسي في محاصرة التأثير الديني.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، 57.

(4) Belkacem Benzenine; Op; cit. Disponible sur: <http://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jv1no1a6.html>.

إن هذه المسلكية المزدوجة في التعامل مع الدين توظيفا ومراقبة وإخضاعا تجد كامل مبدئها التفسيري ضمن السياق التاريخي الذي زامل البدايات الأولى لنشأة وتشكل الدولة الوطنية الحديثة، فقد انطرح في ساحة النقاش الوطني إبان تلك الفترة مجموعة من القضايا الإشكالية، وكان الموضوع السياسي الرئيسي إبانها هو قضية علمنة المجتمع⁽¹⁾ وموقع الدين في الدولة الجديدة.

في هذا الصدد يبرز من جديد تأثير الانقسام النخبوي الموروث عن العهد الاستعماري؛ فمن جهة طالبت النخب المتأثرة بالموروث الثقافي الغربي (بعض المثقفين اليساريين والماركسيين، فدرالية جبهة التحرير في أوروبا) بدستور أكثر اقترابا من الشكل العلماني، وبدولة جزائرية علمانية يكون فيها الدين مسألة واختيارا شخصيين لا علاقة لهما بالمعطى الاقتصادي والسياسي للمجتمع. وهنا لا ينبغي أن ننسى ذلك السجال الذي جرى عشية مؤتمر طرابلس حين تصدى مصطفى الأشرف وهو واحد من ناشطي هذه النخبة لفكرة تبني الدين في برنامج الجبهة محتجا «بأن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة ويمكن أن يلعب دمج في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، و(أن القوى المحافظة) سوف تستند... إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع المرأة والعلاقات في المجتمع»⁽²⁾. في المقابل كان دعاة الإصلاح وبعض القادة الدينيين يضغطون لصالح دولة جزائرية أكثر اقترابا من مقومات هويتها.

هذا المشهد الانقسامي جعل القادة الذين سيطروا على الساحة السياسية بعد صائفة 1962 يسلكون حيال هذا الموضوع مسلكا يضمن لهم الاحتكار السياسي للسلطة، مسلك أحسن التعبير عنه أحمد رواجية قائلا «...لم يكن في مستطاع النظام... أن يتساهل بترك المجال مفتوحا أمام مختلف الاتجاهات السياسية-الدينية المنتظمة أو المنفلتة دون أن يعرض احتكاره السياسي للخطر. كما أنه سيتعين عليه... أن يلحق بخطابه موضوعتين متناقضتين تماما، إحداها تقدمية، والأخرى عربية-إسلامية؛ حيث يفترض بكل فرد أن

(1) Aziz Enhaili & Oumelkheir Adda. <État & Islamisme au Maghreb>, (en ligne). (Consulté le: 2007/11/16). Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal_fr/.

(2) محمد حربي، مرجع سابق، 273.

يجد بغيته عمليا في مواجهة تنوع التطلعات والمطالب. لم يكن في مقدور السلطة أن تحافظ على احتكارها السياسي والديني إلا من خلال إنتاج خطاب مزدوج وبالعالم الغموض لخلق نوع من التوازن بين الكتل الاجتماعية المتصارعة في سبيل مشاريع مجتمعية متباينة لا يمكن للسلطة إلا أن تكون حكما بينها⁽¹⁾.

برز هذا النزوع الوسطي التوفيق في خطاب السلطة والذي كان لا يرى أي تعارض بين اشتراكية جرى التأكيد عليها كاختيار أيديولوجي يتم في نطاقه تنمية وتحديث الدولة والمجتمع، وهي اشتراكية كان يلح عليها عديد الفاعلين السياسيين أو اليسار بصفة خاصة (على الرغم من اختلافات هذا اليسار وتوزعه بين حساسيات عديدة؛ يسار ماركسي لينيني، وآخر تروتسكي...)، وبين إسلام ينافح عنه الإصلاحيون ويرون فيه مناقضا لا يلتقي مع الاشتراكية.

أمام هذه الوضعية، وأمام ردود الفعل من الجانبين برز خطاب السلطة اللاعب على وتر المتناقضات الاجتماعية لينحت مفهوما جديدا هو مفهوم الاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية الإسلامية التي طرحت كصيغة توفيقية بين ثنائية (الاشتراكية، الإسلام). خطاب شكلت ملامحه الحملات الإعلامية والدعائية للسلطة عبر وسائل الإعلام الرسمية، وعبر وزارة الأوقاف من خلال أحمد توفيق المدني الذي صرح بأن الإسلام دين اشتراكي وهو دين العدالة والإنصاف⁽²⁾؛ وكذا عبر تلميحات الرئيس أحمد بن بلة-في عديد المناسبات- والمؤكد هي الأخرى على عدم التعارض بين الاشتراكية التي تتبناها الجزائر، وبين الإسلام وإيماننا وعمقنا العربي الإسلامي.

فالرئيس لم يمل من التأكيد في تصريحاته العديدة بأننا «نبنى اتباع التحليل الاقتصادي الماركسي لأننا نعتقد أنه النظام الأوحى الشرعي لتطوير اقتصاد بلادنا، لكننا

(1) أحمد رواجية، مرجع سابق، ص 17.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 59. وينبغي أن ننبه هنا إلى أن بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه المرحلة من كتابات كان يتجه إلى الاحتفال بالاشتراكية والتأكيد على جوانب قريبا من الإسلام فيما لا ترفعه من مبادئ كالعدالة الاجتماعية، والمساواة... وقد برزت في هذا الصدد العديد من المناوئين لكبار المفكرين والحركيين الإسلاميين مثل كتاب: اشتراكية الإسلام للمفكر السوري مصطفى الصباغ.

لا نتبنى الأيديولوجية الماركسية لأننا نحن الجزائريين مسلمون عرب»، وبأن الاشتراكية الجزائرية «هي ذاتها الاشتراكية الماركسية في تحليلها الاقتصادي، لكن تختلف عنها جذريا في تحليلها النظري فيما يتعلق بالنظرية المادية، (وهنا يضيف الرئيس) إننا... عرب ومسلمون وإننا مؤمنون... وفي هذه النقطة بالذات تختلف اشتراكيّتنا عن غيرها من الاشتراكيّات»⁽¹⁾.

رغم هذه التأكيدات التي تأتي من أعلى مسؤول في هرم السلطة فإن البعض شكك في مصداقيتها على اعتبار أن الرئيس نفسه (أي ابن بلة) لم يكن يخف في كثير من الأحيان تحمسه وتأثره ببعض التجارب التي كانت سائدة في البلاد الاشتراكية والشيوعية، وخاصة في طبعاتها الكوبية واليوغسلافية، بل في اعتماده الكلي في استشاراته على مجموعة من المستشارين اليساريين أمثال التروتسكي اليوناني م. رابيتس، والمصري لطف الله سليمان، والجزائري محمد حربي، بل حينما أصبحت الجزائر على عهده مجالا لاستقطاب بعض رموز الفكر اليساري العالمي أمثال راسبوتين «Rasbotine» سكرتير الدولية الرابعة للحركة التروتسكية⁽²⁾.

لقد استمرت التجاذبات حول موضوعة الدين، وبقي النقاش -حول موقع هذه الأخيرة في الدولة الجديدة، وكذا علاقتها بالاشتراكية- حادا حتى انعقاد مؤتمر الحزب في أبريل 1964، عندها أخذت القضية مجرى آخر كانت له تداعياته الخاصة على كامل التطور التاريخي اللاحق للمجتمع والدولة. فإذا كان النظام قد حاول -مثلما يؤكد فرانسوا بورغا- أن يمنع أي فرد أو أية مجموعة من الاحتفاظ بمكانة ما على الساحة الدينية، أو حتى من الاحتفاظ بمجرد منفذ خاص إلى هذه الساحة خلال هذه الفترة، وطيلة الفترة اللاحقة التي امتدت على مدى زمني يقرب من العشرين عاما⁽³⁾؛ وأن يجد في بعض العناصر والقيادات

(1) المرجع والصفحة نفسهما، وانظر أيضا: ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»، مرجع سابق، ص 28.

(2) مفتية الأزرق، مرجع سابق، ص 39، وأيضاً: عبد العالي دبله، الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة، ط 1 (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 4002)، ص 71.

(3) François Burgat, L'islamisme au Maghreb. Op. Cit; p 144.

السياسية والدينية من يتحالفه، أو يفهم بعض اختياراته، فإن التطورات التي زاملت انعقاد مؤتمر الحزب بينت أن فاعلين آخرين في الساحة السياسية والدينية الجزائرية لم يلجأوا لإظهار الطاعة أو المهادنة إلا في انتظار ظروف ملائمة للاحتجاج ضد هذا النظام ومعارضته.

نظام أحمد بن بلة وإرهابات بروز معارضة إسلامية

إن الظروف التي رافقت بدايات تشكل الدولة الجزائرية الحديثة-مثلما سبق أن بيناه- تفسر بوضوح بعض التداعيات السياسية اللاحقة التي خبرتها الجزائر إبان تلك الفترة؛ بدءا بالشروع الحاصلة بين قادة الثورة، وانتهاء بالانفصال الجراحي الواقع (عبر تجربة الانقلاب العسكري أو ما سمي بالتصحيح الثوري في جوان 1965) في مستوى تشكيلة النخبة الحاكمة نفسها التي تسلمت السلطة قهرا وغلبة عشية الاستقلال، وما صاحب ذلك من نشأة المعارضات السياسية والثقافية أو حتى المسلحة.

وفي الوقت الذي وجدت فيه بعض هذه المعارضات (السياسية أو الثقافية) ضالتها في الاشتراكية (بوضياف، آيت أحمد...) كأداة أيديولوجية لمقارعة النظام الحاكم الذي انحرف حسب تصوراتها عن الاشتراكية المثلى؛ حيث اتهمت اشتراكيته بأنها جماع لترقيعات ديماغوجية تعتمد على الاجتهاد والارتجال الشخصيين⁽¹⁾؛ وجدت معارضة أخرى في الإسلام أداة أيديولوجية فعالة للنضال والاحتجاج ضد بعض مسلكيات هذا النظام واختياراته الكبرى حول الدولة والمجتمع؛ وضد مواقفه المتذبذبة من مكونات الهوية الوطنية الجزائرية. في هذا السياق تشير كثير من الكتابات والأدبيات التي عنيت بهذه الفترة من التاريخ الجزائري المعاصر إلى مواقف بعض رجالات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وريثة التيار الإصلاحية، ودورهم في التصدي لهذه الاختيارات.

(1) كان لكل واحد من قادة الثورة اشتراكيته وبحسب Jean Claude VatinJean Leca فإن كل واحد منهم كان يدعي أنه أكثر يسارية من زميله، فهناك يسار بوضياف يسار آيت أحمد، يسار بومعزة، يسار كريم...، أنظر: رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، مرجع سابق، ص 73.

2. 1 - التيار الإصلاحي من محاولة استئناف النشاط إلى تدشين

الاحتجاج: استمر التيار الإصلاحي المجتمع ضمن هيئة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين -منذ تأسيسها عشية الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لاحتلال الجزائر (ماي «مايو» 1931) بقيادة ابن باديس ثم الإبراهيمي بعد ذلك- في الاضطلاع بدوره التثقيفي والتوعوي، وممارسة نشاطاته التربوية والتعليمية والدينية رغم العوائق والإكراهات الاستعمارية. وعندما دخل المجتمع الجزائري العقد الخامس من القرن العشرين كان العمل الإصلاحي قد بلغ مداه؛ حيث استطاع العلماء خلال العشرين سنة التي تلت تأسيس تنظيمهم الرسمي نشر الفكرة الإصلاحية عبر كامل التراب الوطني، وأصبحت لهم مؤسساتهم الإعلامية والتربوية ونواديهم الثقافية التي تنشر فكرهم وتعرّف ببرنامجهم وجدول أعمالهم. وحتى حدود 1953؛ أي قبل سنة واحدة من اندلاع الثورة التحريرية كانت جمعية العلماء تدير ما يقرب من 300 مدرسة عربية حرة، يدرس بها حوالي 70 ألف تلميذ⁽¹⁾، وتسير شبكة مهمة من المساجد الحرة والنوادي الثقافية.

لكن عمل الجمعية ونشاطها الإصلاحي شهد انحسارا وتراجعا بعد ذلك لعدة أسباب لعل أهمها الأوضاع الجديدة التي عرفها المجتمع الجزائري منتصف الخمسينيات، وانزلاقها نحو العمل السياسي وتورطها في بعض التحالفات والمواقف التي أبعدتها عن صميم عملها التربوي والتثقيفي مثلما تنص عليه نظريتها في العمل والتغيير. كما أن خروج بعض رموزها القيادية واستقرارهم خارج الجزائر منذ بداية الخمسينيات (1952) (حالة الفضيل الورتيلاني، والشيخ البشير الإبراهيمي، وأحمد توفيق المدني) حرم الحركة الإصلاحية من بعض الحيوية التنظيمية لما عرف عن هؤلاء من الحنكة والخبرة الحركية. ولم تستطع القيادة الداخلية (العربي التبسي، محمد خير الدين...) -حتى وإن استمر عملها الروتيني في حقل التعليم والتثقيف الشعبي- أن توسع أفق نشاط الجمعية وعملها الإصلاحي إلى أكثر مما بلغه في فترة سابقة من تاريخه.

وعندما فجّر التيار الاستقلالي الثورة التحريرية انخرط الاتجاه الإصلاحي في

(1) فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ط 2 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000)، ج 2، ص 670.

الصراع الوطني من أجل الاستقلال، وأعلن احتضانه للثورة منذ 15 نوفمبر 1954⁽¹⁾، وتأكد انضمامه الرسمي إليها في عام 1956؛ حيث التحق بها بعض قياديه ومناضليه والمتعاطفين معه^(*). وهذا ما عجل بصدور قرار حل هيكلهم التنظيمي الرسمي وهو الجمعية من طرف السلطات الاستعمارية في الجزائر منتصف عام 1956.

إن دخول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وانخراطها في الجهد الثوري التحرري بعد 1956 يطرح جملة من الإشكالات كانت لها انعكاساتها فيما بعد على وجودها وكذا على مواقفها وعلاقاتها -كتنظيم سابق على الثورة- من بعض القضايا في مرحلة الاستقلال. فانخراطها في الثورة شكل ضربة قاصمة لشبكته التنظيمية القاعدية وبنيتها التحتية التي ظلت تطورها منذ الثلاثينيات عبر كامل التراب الوطني؛ حيث جرفت ظروف الكفاح المسلح، ورد الفعل الاستعماري الانتقامي والعنيف كامل هذه الشبكة ووضعتها تحت طائلة المصادرة أو الغلق والتجميد. وهو ما أدى مثلما يقول مايكل ويليس إلى القضاء «على وجود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكلها الكامل والمميز والمستقل. كما أن موت العديد من شخصياتها البارزة (العربي التبسي) أو تشتتها أثناء الحرب (الإبراهيمي، المدني، الورتيلاني، خير الدين) قد سرّع هذه العملية»⁽²⁾.

من جهة أخرى فإن إحجام الجمعية عن الانخراط الرسمي في الثورة حتى العام 1956 فوت عليها إمكانية تصدر وقيادة الثورة أو على الأقل المشاركة في هذه القيادة؛ حيث بقيت الريادة في هذا الصدد مقصورة على المنحدرين من حزب الشعب-حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D-P.P.A)، ولم تستطع بعض العناصر القيادية في تنظيم العلماء بالرغم من بعض المبادرات التي سعت إلى مباشرتها مع مختلف القوى

(1) أنظر في ذلك البيان الذي حرره الشيخان الإبراهيمي والورتيلاني تحت عنوان: «نداء إلى الشعب الجزائري المجاهد... نعيذك بالله أن تتراجعوا»، في: محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدر: أبو القاسم سعد الله، ط 1 (الجزائر: دار الأمة، 1997)، ص 15-19. والبيانات التأييدية الأخرى التي ضمها هذا الكتاب.

(*) من بينهم نذكر: نائب رئيس الجمعية محمد خير الدين الذي أصبح ممثل جبهة التحرير بالمغرب الأقصى، وإبراهيم مزهودي الأستاذ بمعهد ابن باديس الذي أصبح ضابطا بجيش التحرير في الولاية الثانية، وبعض الشباب الذين تخرجوا على أيدي العلماء وأصبحوا من الكوادر العسكرية للجبهة أمثال: العقيد شعباني، والعقيد محمد الصالح يحيوي، والرائد عمر ملاح وغيرهم.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 56.

السياسية الجزائرية - كراعيتها لمبادرة تأسيس جبهة تحرير الجزائر بالقاهرة، ومشاركتها اللوجستية في دعم الثورة من خلال ما كانت تحوزه من السمعة والعلاقات لدى بعض البلدان والحكومات الإسلامية - أن تصل إلى أعلى الهرم القيادي. وإذا استثنينا بعض الشخصيات القيادية كالإبراهيمي والفضيل الورتيلاني اللذان يمكن أن نتحدث عن تحييدهما بطريقة أو بأخرى؛ إذ لم يبرز كجزء من قيادة الخارج التي كان مقرها القاهرة، فإن العناصر القيادية الأخرى للجمعية ممن بقيت في الداخل وانضمت هي الأخرى للثورة لم يرتق إلا قليل منها بعض المراتب القيادية الميدانية.

إن هذه الوضعية التي وُجدت فيها جمعية العلماء تستدعي بعض التأمل والمقارنة، فاستقراؤنا لتاريخ الانضمام إلى الثورة يبرز لنا أن هناك حساسيات سياسية وتنظيمية وأيديولوجية أخرى دخلت على خط الثورة في نفس الفترة التي دخلت فيها الجمعية، لكن وجدنا بعض هذه الحساسيات يصل إلى أعلى الهرم القيادي، مثلما كان حال بعض المركزيين والاندماجيين وحتى الشيوعيين، وهو ما لم يحصل مع العلماء، مما يستدعي التساؤل عن ضعف التموقع العلمائي في مجمل الهيكل التنظيمي والقيادي للثورة.

الإجابة على هذا السؤال نجدها في بعض القراءات والتحليلات التي ناقشت هذه القضية، فمايكول ويليس يرى بأن الجمعية لم تقم بأي حركة منافسة لتولي القيادة السياسية للحركة الوطنية، بل ويؤكد على عدم إمكانية تحقيقها لذلك حتى ولو رغبت في هذه القيادة. ويعزو ويليس هذه الوضعية، وكذا السهولة التي تمكن بها سياسيو جبهة التحرير - الأكثر تنظيماً - من إخضاع الجمعية لسيطرتهم إلى طبيعتها الدينية والثقافية، وإلى عدم ملاءمتهم للقيام بأنشطة سياسية⁽¹⁾.

إن بعض المواقف من التاريخ النضالي لجمعية العلماء تبرز بعض جوانب الصحة في هذا التحليل؛ فطبيعة الإعداد والتكوين الذي تلقاه كثير من أعضاء الفريق الباديسي هو تكوين تراثي كلاسيكي يعتمد على أحادية لغوية، وعلى مبدأ العلم المفيد القليل، ويحصر نفسه في مجال معرفي عتيق؛ فقهي وثنولوجي وأدبي وعلمي ماضي؛ إلى جانب ذلك فهو

(1) المرجع نفسه، ص 52، ص 55.

تكوين بعيد الصلة عن الاشتغال بالتظهير والتخطيط الاستراتيجي⁽¹⁾، وعن الإلمام بآليات الصراع الفكري التي تتقنها الحساسيات والفعاليات التنظيمية والحزبية المنفتحة على التيارات والخبرات الإنسانية في مجال إدارة شؤون وعمليات الصراع الفكري والسياسي.

وقد ذكر لنا مالك بن نبي في مجمل جهده النقدي لتيار العلماء بعض النماذج التي تبرز حقيقة ما كانت عليه بعض القيادات العلمانية من ضعف كبير في الإحاطة بآليات الصراع الفكري رغم أنها كانت نماذج على جانب خلقي عظيم⁽²⁾. من تلك المواقف ارتباطها الدائم ببعض القيادات السياسية الجزائرية كمحمد الصالح بن جلول في الثلاثينيات ثم فرحات عباس بعد ذلك؛ حيث كثيراً ما كان العلماء يتنازلون ويرضون بدور التابع مثلما حصل في المؤتمر الإسلامي في 1936 رغم مبادرتهم إلى الحشد والتعبئة الجماهيرية؛ وهو ما أدى أحياناً إلى وقوع بعض قياداتهم ضحايا لبعض المؤامرات الحزبية والاستعمارية⁽³⁾.

لكل هذه الأسباب -وغيرها مما يمكن أن يكشف عنه الحفر التاريخي- وجد العلماء أنفسهم عشية الاستقلال مجردين من هيكلم التنظيمي الجماعي الذي يتيح لهم مباشرة عملهم الإصلاحية؛ ومبعدين إلى الصف الأخير عن إدارة شؤون الدولة الجزائرية. وفي الوقت الذي حافظت فيه بعض الحساسيات الأيديولوجية والسياسية الأخرى على حيويتها التنظيمية، وبقيت تعمل بأساليبها الخاصة للنفاذ داخل أجهزة الدولة والتموقع في دواليبها، توارى العلماء كجسم له ثقله ووزنه عن ساحة التأثير الفاعل في الجزائر المستقلة على غير ما كان عليه حالهم أيام المد الاستعماري الفرنسي.

(1) أنظر في ذلك: عمار بلحسن، «المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر»، في: سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 468، وأيضاً: مصطفى بن حموش، «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هل كان مشروعاً ناقصاً؟»، (en ligne). (Consulté le: 22/03/09). Disponible sur: http://www.binbadis.net/Dirasat/lire__mostafa_benamouche.htm

(2) أنظر في ذلك: مالك بن نبي، «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط 3 (الجزائر: دار الفكر، 1988)، ص 82؛ وأيضاً: مالك بن نبي، «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص 3؛ وأيضاً: محمد الميعة، «مالك بن نبي وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، (en ligne). (Consulté le: 22/03/09) <<http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-4257.htm>> Disponible sur: .

(*) كمثال على ذلك اتهام الشيخ الطيب العقبي وعباس التركي بتدبير اغتيال المفتي ابن دالي (كحول)، وهو ما أحدث فيما بعد شرخاً داخل قيادهم. انهم قبل ذلك ملتصقين بـ «إيرخلاب تهنيتا» (يقولون ريدان بن يابن) المهسذ فيمملجاة

والى جانب الحل الرسمي الذي تعرض له إطارهم التنظيمي إبان الثورة (أي الجمعية)، وكذا ذوبانه الإضطراري في إطار جبهة التحرير الوطني كممثلة وحيدة للنضال الجزائري، سرى قرار منع جديد أطلقه اللوبي المهيمن على السلطة بقيادة ابن بلة-بومدين ليطل ما كان يمكن أن يشكل نواة جديدة تعيد لملمة شتات الجمعية لتعود إلى مباشرة عملها الإصلاحي من جديد، خاصة بعد عودة بعض رموزها وإطاراتها القيادية من المنفى. وقد تم التذرع لتبرير هذا المنع بأن السماح لجمعية العلماء بالنشاط يعني السماح لغيرها؛ زيادة على أن هناك وزارة للأوقاف يمكن أن تضطلع تحت رعاية وإشراف الدولة الكامل بالعمل على الجبهة الثقافية والدينية؛ هذا علاوة على أن اختيار شكل النظام السياسي وطريقة تسيير الدولة قد تم حسمها باعتماد الواحدة الحزبية التي تنفي كل تعدد تنظيمي، ثقافيا كان أم سياسيا.

لقد كانت نية الطاقم المتبقي من شيوخ الجمعية وإطاراتها الرجوع من جديد إلى ساحة النشاط الإصلاحي، خاصة وأن ظروف المجتمع الجزائري الخارج للتو من تجربة طويلة وعنيفة من التجهيل والمسخ الثقافي والإفراغ الهوياتي، توجب مضاعفة العمل وتكثيف الجهود الشعبية والرسمية للتخلص من آثار المشروع الاستعماري في مستوياته اللغوية والفكرية والثقافية والسلوكية. وقد عبر عن ذلك الشيخ أحمد حماني بقوله «في شتاء 1962 كنا نود الرجوع إلى نشاطاتنا المتمثلة في تربية الشعب لكن النظام لم يسمح بذلك، وتجنبنا لجلب الخلافات قبلنا التعاون معه»⁽¹⁾.

وتشير مطالعة مواقف العلماء إلى أنها اتجهت في البداية هذه الوجهة؛ أي وجهة عدم مصادمة النظام، ومحاولة التعامل معه على قاعدة التعاون، خاصة وأن وجهة الدولة الجديدة لم تتضح كامل معالمها بعد. لذلك وجدنا الشيخ الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء نفسه يدعو-بمجرد عودته من المنفى-في أول صلاة جمعة يوم 02 نوفمبر 1962 من منبر مسجد كتشاوة-الذي تم استرجاعه بعد أن حولته الإدارة الاستعمارية إلى كاتدرائية-إلى ضرورة أن يلتف الشعب الجزائري حول حكومته الفتية قائلا «إن حكومتكم الفتية منكم،

(1) مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم، ترجمة: عزيزي عبد السلام (الجزائر: دار مدني، 2002)، ص 17، والاستشهاد نقله الكاتب عن حوار للشيخ حماني أجرته معه بومية El-Watan بتاريخ 6 و 7 ماي 1991.

تلقت تركة مثقلة بالتكاليف والتبعات في وقت ضيق لم يجاوز أسابيع، فأعينوها بقوة، وانصحوها فيما يجب فيه النصح بالتي هي أحسن»⁽¹⁾، ويحمل على كل مسلك يدعو إلى الفرقة والنزاع «ونعوذ بالله ونبرأ إليه من كل داع يدعو إلى الفرقة والخلاف، وكل ساع يسعى إلى التفريق والتمزيق، وكل ناعق ينعم بالفتنة والفساد»⁽²⁾، لكنه مع ذلك يضع حدودا للنخبة الحاكمة داعيا لها بضرورة أن تستلهم من تعاليم الإسلام وروحانيته؛ حيث يقول «وأسأله تعالى للقائمين بشؤون هذه الأمة، ألفة... ووحدة... وتعاوننا... وحكمة مستمدة من تعاليم الإسلام وروحانية الشرق وأمجاد العرب...»⁽³⁾.

إذن على خلاف بعض الزعامات والحساسيات السياسية والتنظيمية الأخرى السابقة على الثورة التحريرية التي بدأت لاعتبارات كثيرة آنية وتاريخية تتجه نحو معارضة النظام والاحتجاج ضده، فضل بعض العلماء أسلاف الإسلامية الجزائرية (Les ancêtres de l'Islamisme Algérienne) نتيجة للاعتبارات السابقة (فقدانهم لتنظيمهم الجماعي الرسمي، منع استئناف نشاطهم المنظم...) التعاون الحذر معه، كما اتجهت نخبة أخرى من الفريق الباديستي إلى أبعد من التأييد اللفظي؛ حيث تماهى بعضهم مع السلطة الجديدة مشكلين ظاهرة ما أصبح يسمى فيما بعد بالإسلام الرسمي، مثلما فعل أحمد توفيق المدني؛ حيث أصبح أول وزير للأوقاف في أول حكومة جزائرية؛ وموقف الشيخ حماني الذي سيتولى فيما بعد رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى وهو هيئة حكومية رسمية تأسست سنة 1966. وهذا المسار مهد الطريق أمام آخرين من الجيل الثاني لجمعية العلماء ليلتحقوا بالسلك الديني الرسمي ويتدرجوا في هيراركيته (Hiérarchie) كمبد الرحمن شيبان الذي أصبح وزيرا للشؤون الدينية في ثمانينيات القرن الماضي.

وفي تلك الفترة لم يكن أمام من تبقى من رجالات الجمعية إلا أحد الخيارين الآتية: إما المعارضة وهو ما سيتحول إليه بعضهم لاعتبارات كثيرة؛ أو الاعتزال وهو مسلك نجده لدى واحد من نخبة الصف الأول للجمعية، ونقصد به نائب رئيس جمعية العلماء الشيخ

(1) محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، مرجع سابق، ص 244.

(2) المرجع نفسه، ص 241.

(3) المرجع والصفحة نفسها.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

محمد خير الدين الذي استقال من عضوية أول برلمان جزائري واعتزل السياسة⁽¹⁾؛ أو الانخراط في بعض ميادين العمل الأخرى التي تسمح بها المؤهلات العلمية للعلماء كالوعظ والخطابة، أو التعليم، أو بعض الوظائف العدلية وهو المسلك الذي سار عليه بعض الشيوخ أمثال عبداللطيف سلطاني، وأحمد سحنون، وعمر العرباوي، ومصباح الحويذق، وحمزة بوكوشة وغيرهم. في حين اتجه آخرون من تلاميذ ورجالات الجمعية إلى الاشتغال بالتجارة وممارسة بعض الأعمال الحرة، والانصراف إلى إعادة تدبير وترتيب شؤون حياتهم الخاصة التي تأثرت بشكل كبير بالظرف الاستعماري.

غير أن مسارات تطور الأمور في الدولة الجديدة، جعل بعض رموز الجمعية الذين بقوا أوفياء للخط الباديسي يخرجون عن صمتهم ويخلعون رداء الطاعة والمهادنة، ويدشنوا عهد النقد والاحتجاج على مسلكيات النظام الحاكم، فيما رأوه أنه تهميش لدور الإسلام الذي «لم يحظ سوى بمكان ضيق في خطاب التعبئة»⁽²⁾ الرسمي؛ بل ومن انحراف عن الإسلام نتيجة ما بدأ يشيع في المجتمع الجزائري منالظواهر المنافية للأخلاق والآداب الإسلامية، ثم ما تترجمه توجهات النظام الحاكم واختياراته الكبرى من سير نحو وضع خيار مشروع المجتمع الاشتراكي موضع التنفيذ والنجوز.

وقبل ذلك؛ وعندما باشرت السلطة الجديدة تسلم مقاليد الحكم صائفة 1962، وبدأت بعض أصوات النخبة الحداثيّة المنفرسة في جبهة التحرير تنادي بدستور لائكي للدولة الجزائرية يكون الإسلام بموجبه ديناً للشعب وليس ديناً للدولة، وجدنا بعض أعضاء الجمعية ومعلميها يبادرون في شهر أوت «أغسطس» 1962 - بقيادة الشيخين الشبوكي وعبدالرحمن شيبان- إلى توجيه نداء للشعب الجزائري يدعونه فيه إلى التمسك بدينه

(1) تحول الشيخ خير الدين إلى المعارضة في 1976 وأصدر بمعية فرحات عباس وبن يوسف بن خدة وحسين الأحول بيانا ينتقدون فيه سياسة يومدين حيال المملكة المغربية وقضية الصحراء الغربية، وكانت هذه فرصة لانتقاد حكم يومدين الفردي واختياراته المذهبية وتقييب الشعب عن معادلة القرار السياسي. وكان خير الدين قد استقال قبل ذلك من عضوية أول مجلس نيابي بعد فشل مرافقته ودفاعه عنأحقية المفاربة الذين عاشوا في الجزائر أيام الثورة التحريرية في الحصول على الجنسية الجزائرية، وفي مناسبة أخرى كان الشيخ خير الدين قد وجه رسالة نصيحة للرئيس يومدين عام 1969. أنظر لمزيد ااطلاع: مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مرجع سابق، ج 2، ص ص 269-287.

(2) François Bargout & François Gèze. <Les partis et mouvements islamistes en Algérie: quelles perspectives pour l'Union européenne?>. [en ligne] (Consulté le: 2007/11/22). Disponible sur: <<http://www.algeria-watch.org/>>.

واحباط هذه الدعوة^(١).

إن التعاون المتخذ-من بعض رموز جمعية العلماء-كخيار وقائي للتعامل مع النظام لم يعمر طويلا؛ فقد دشن الاحتجاج مبكراً رمز قيادي له وزنه التاريخي وسمعته النضالية هو الشيخ البشير الإبراهيمي؛ حيث اختار توجيه نقد حاد لنظام أحمد بن بلة عشية انعقاد المؤتمر الحزبي لجبهة التحرير الوطني الذي كان الاستعداد فيه جاريا للإعلان عن ميثاق الجزائر كوثيقة أساسية ومرجعية تحدد معالم مشروع المجتمع والدولة الجزائرية ما بعد الكولونيالية.

ولأن المناسبة صادفت الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1941) فقد اختار الإبراهيمي نقد النظام والاحتجاج على خياراته الأيديولوجية، وكذا على الوضع العام الذي أصبح -حسبه- يهدد وحدة وكيان الأمة الجزائرية. ففي تصريحه لوكالة رويتر يوم 16 أبريل 1964^(*)، وهو اليوم المصادف لافتتاح جلسات مؤتمر الجبهة أدان الشيخ الإبراهيمي توجهات النظام وطريقته في ممارسة السلطة، محذرا مما يمكن أن تؤول إليه البلاد من حرب أهلية بسبب ما يتخبط فيه المجتمع من أزمات روحية واقتصادية، ومن انحراف عن الخط الأصيل، وسقوط في المذاهب الأجنبية بعيدة الصلة عن جذور المجتمع الجزائري وانتمائه الحضاري العربي والإسلامي^(**).

لكن النظام العازم على «حماية مكاسب الثورة»، والحريص على عدم سماع أي صوت معارض مهما كان مصدره سارع إلى وضع الشيخ المسن تحت الإقامة الجبرية المحروسة (Résidence surveillée)، وقطع عنه راتبه الشهري الرمزي، وشنت ضده صحافة بعض المنظمات الجماهيرية التابعة للحزب (الاتحاد العام للعمال الجزائريين

(١) ميلود سفاري، مرجع سابق، ص .

(*) أنظر نص البيان كاملا في ملحق الوثائق والمرقات والصور، ص 465.

(**) (إننا نتساءل هنا عن موقف الشيخ الإبراهيمي الذي توافقت مع أول يوم لانعقاد المؤتمر، هل اطلع الشيخ على مسودة الميثاق المدة ليناقشها ويتبنّاها المؤتمر خاصة وأنه انعقد في الفترة من 16-21 أبريل، والمعروف أن البيان الاحتجاجي صدر في 16 أبريل؛ أي مع البدايات الأولى لانعقاد المؤتمر، وهو ما يدعونا إلى التساؤل أيضا: هل تصريح الإبراهيمي مبني على اطلاع على مسودة الميثاق، وهو ما لا نرجحه لأن ابن بلة نفسه-كما نقلت ذلك مقنية الأزرق في كتابها نشوء الطبقات في الجزائر ص 93- اطلع عليه لأول مرة عندما قدم إلى المؤتمر؟ أم أن بعض أصدائه وصلت إليه؟، أم أن الإبراهيمي يحتج على وضع عام، ووجد في هذه المناسبة الرسمية التي يحضرها أركان الدولة والحزب والجيش فرصة لأن تصل كلمته للجميع؟

(U.G.T.A) حملة إعلامية انتقدت فيها هذا المسلك الاحتجاجي من طرف من سمتهم «علماء السوء» «Les oulémas du mal»⁽¹⁾. ورغم ما لقيه بيان الشيخ الإبراهيمي من ارتياح لدى شرائح عديدة من المجتمع الجزائري، ولدى بعض المؤتمرين مثلما صرح بذلك فرحات عباس⁽²⁾ إلا أن الأمر لم يكن كذلك لدى نخبة السلطة والحزب، ففي ختام المؤتمر وجدنا الأمين العام للحزب حريصا على الرد بصيغة سجالية على المزاعم القائلة بالتعارض بين الإسلام وبين الاختيار الاشتراكي، كأنما يشير بذلك إلى نقد مضمهر لما ورد في خطاب رئيس جمعية العلماء المحلة؛ حيث ورد في تقريره الختامي أننا...سنمضي قدما إلى الإمام في نطاق احترام تقاليدنا العربية الإسلامية وسنبنّي الاشتراكية. ولنعلم الذين يريدون أن يدنسوا الإسلام بمحاولة التذرع به في اتجاه معاد للرفي أنه لن يتأتى لهم الاستمرار إلى ما لا نهاية له في هذا السلوك لأنهم لم ينجحوا إلى هذا اليوم إلا بفضل تسامح مفرط منا، والا من جراء غموض لا يزالون يعملون على بقاءه، فالإسلام أبعد ما يكون عن عرقلة اختيارنا، بل معناه في أفكار الجماهير مرادف لمعنى العدالة وبالتالي فهو يؤيد الاشتراكية ويدعو لها».

وإذا علمنا أن الشيخ الإبراهيمي بقي بدون راتب، وتحت الإقامة الجبرية إلى أن وافته المنية يوم الجمعة 21 مايو 1965 تأكد لنا عنف السلطة، ورفضها المبرم لكل معارضة يمكن أن تبرز من المجتمع أو من نخبة السياسية والثقافية، حتى وإن كان لهذه النخب سبقها النضالي والثوري. بل إن بعض توجهات السلطة ستكون على حساب الحقيقة التاريخية التي تتكرر على بعض تلك الرموز هذا السبق الثوري، والتأمل في نص ميثاق الجزائر في تحليله المدخلي لتاريخ الحركة الوطنية يبرز لنا ذلك التحيز والانتقائية في مستوى تخليد دور الحركة الوطنية ورجالها، فقد تم التنصيب على دور جمعية العلماء في مجمل الجهد الوطني التحرري ودور الشيخ ابن باديس، لكن من الملاحظ كما يقول ابن زنين أن «اسم البشير الإبراهيمي الذي ترأس الجمعية منذ 1940 إلى الاستقلال لم يتم التنويه به، بكل

(1) Severine Labat. Les islamistes algériens entre les urnes et les maquis (Paris: Editions du Seuil. 1995). p 21

(2) مسمود بوجنون، مرجع سابق، ص 17.

(3) جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مرجع سابق، ص 154.

بساطة لأنه عارض توجهات النظام الجزائري تحت رئاسة ابن بلة⁽¹⁾.

إن هذا المنحى القمعي للسلطة لم يثن بعض شيوخ الجمعية الآخرين من تدشين احتجاجات لاحقة على ما كانوا يعتقدون أنه انحراف عن الدين وعن الموروث الثقافي والحضاري للمجتمع الجزائري. ولكن هذا النقد والاحتجاج سينطلق هذه المرة من المسجد، المعقل الأول للعمل الإصلاحي، وفضاء العلماء الأكثر فعالية لصناعة وتوجيه الرأي العام. فبعد ما يقرب من السنة عن بيان الإبراهيمي عارض عبداللطيف سلطاني⁽²⁾، في خطبة الجمعة ليوم 26 مارس 1965 من مسجد كتشاوة التاريخي دعوة الرئيس أحمد بن بلة المرأة إلى الخروج إلى الشارع؛ وقد عبّر عن ذلك بقوله «... عارضته في قضية خروج المرأة المسلمة الجزائرية إلى الشارع مع خروجها عن الآداب الإسلامية... فقد دعاها لذلك ورغبها فيه وحثها عليه في خطاب ألقاه من شرفة نادي الترقى في العاصمة يوم 23 مارس 1965، فأحدث بهذا ثلثة كبيرة في بناء الأسرة... فعارضته بخطبة يوم الجمعة.. كان موضوعها هو المرأة ومكانتها في الإسلام»⁽³⁾. ولما كانت الخطبة مذاعة على أمواج الإذاعة فقد كان رد فعل النظام هو توقيف الشيخ سلطاني عن الإمامة والخطابة من خلال وزير الأوقاف آنذاك التيجاني هدام. وفي نفس السياق الاحتجاجي ندمر رمز علمائي آخر هو الشيخ أحمد سحنون⁽⁴⁾ بالانحرافات السياسية والاعتداء على الحريات العامة، وتقكيك المجتمع الجزائري، وبرامج التشويه الثقافي التي كان ينفذها نظام ابن بلة، وهذا ما كلفه هو الآخر الطرد من المساجد في 1964⁽⁵⁾.

(1) Belkacem Benzenine; Op; cit. Disponible sur: <http://meria.idc.ac.il/journal__fr/2006/jv1nota6.html>.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 451.

(2) أوسديق فوزي بن الهاشمي، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988، ط 1 (الجزائر: دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1992)، ص ص 25-26.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 451.

(3) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. [en ligne] (Consulté le: 2008/01/20) . Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami__sahnoun.htm>./.

هذا المسلك المتكرر مع خطباء الجمعية سيقود النظام وإدارة شؤونه الدينية إلى تطوير استراتيجية جديدة تضيق على المتبقين من العلماء وتخبرهم بين الاستجابة لمهمة الدعاية لسياسته واختياراته الأيدولوجية وتزكيته أثناء الخطب الجمعية، وبالتالي الانخراط في اتجاهه الرسمي، أو ترك الفضاء المسجدي للذين يحسنون القيام بذلك والمغادرة إلى فضاءات أخرى. لذلك اتجه العديد منهم إلى السلك التعليمي ليحافظوا على استقلاليتهم، ولما أصبح يمنحه هذا القطاع من ميزات لم يكن يحظى بها قطاع الأوقاف والشؤون الدينية حتى تلك الفترة^(*).

بالتوازي مع العمل المسجدي إمامة وخطابة انسلك نخبة من رموز التنظيم الباديسي المحل في عمل جمعي كان قد تأسس منذ فبراير 1963 بمبادرة من بعض الشباب المثقف، وقد كان لهذا العمل المنظم دوره في الحفاظ على الجهد الإصلاحي مستمرا -وبنفس جديد- بعد أن طرد بعض ممثليه التاريخيين من الفضاءات المسجدية وضيق عليهم.

2.2 - جمعية القيم الإسلامية وبداية نشأة العمل الإسلامي: مع جمعية

القيم -إذن- سيتوفر للعمل الإصلاحي التثقيفي والتربوي -الذي كان قد باشره مجموعة من تلاميذ جمعية العلماء بشكل فردي بعد أن منعوا من استئناف نشاطهم المنظم- إطاره القانوني الرسمي والمنظم، مع ما يتيح العمل الجماعي المنظم من ضبط للأهداف، وتوحيد للأفكار، وفعالية في الأداء، ومراكمة تدريجية للجهود.

ففي 15 رمضان 1383 هـ الموافق لـ 09 فبراير 1963 مبادر نخبة من الشباب الجزائري المثقف إلى تأسيس جمعية ذات طابع تربوي وثقافي تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن القيم الإسلامية المهددة بقرن وربع من الاستعمار الاستيطاني⁽¹⁾، وإعادة الاعتبار للمبادئ والرموز والقيم الحضارية الإسلامية؛ والمساهمة في تطوير الفعل الثقافي والتربوي بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري، وخاصة بين نخبة المثقفة باللغتين العربية أو الفرنسية. لهذا

(*) صدر مرسوم رئاسي في 1964 يقضي بإدماج المعلمين الأحرار في سلك التعليم الرسمي، ليصبحوا موظفين تابعين للتوظيف العمومي، خلافا لمن كانوا يعملون في السلك الديني بصفتهم أئمة، هؤلاء ظلوا يلتقون منحا زهيدة لا تتجاوز 45 ألف سنتيم، إلى أن تم إلحاق قطاع الشؤون الدينية فيما بعد بالتوظيف العمومي.

(1) Severine Labat. Les Islamistes Algériens. Op; cit. p 64.

السبب اختار المؤسسون أن تكون «القيم Les valeurs» اسما لجمعيةهم الجديدة لما يحيل إليه مسمى القيم من ارتباط ليس فقط بالشأن الديني والأخلاقي كما قد يفهمه البعض، ولكن بمعنى أكثر شمولية يتسع فيه المجال للشأن الفكري والثقافي والاقتصادي والاجتماعي مثلما تبرزه المذهبية الإسلامية في تصورهما الكلي لجوانب الحياة الإنسانية كما فهمها هؤلاء⁽¹⁾.

وعن الأهداف التفصيلية للجمعية يتحدث رئيسها الهاشمي التجاني^(*) قائلا «لم تبرز (جمعية القيم) للوجود لملئ الفراغ الذي تركته جمعية العلماء كما يظن الكثير، وإنما لتحقيق رغبة مؤسسيها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في تنوير العوام بأركان دينهم وجلال أعمال سابقهم، وبإيقاظ المثقفين من أبناء ملتنا لحقيقة غاية الحياة التي لا تنحصر في الحصول على العيش، وعلى الوسائل التي تضمنه مهما كانت صالحة ومشروعة... تلكم هي الأسباب المباشرة التي أهابت بأربعة من المثقفين الفيوريين^(**) أن يؤسسوا جمعية تدافع عن قيمنا الإسلامية»⁽²⁾.

وللوصول إلى تكريس هذا المعنى الشمولي لمفهوم القيم الإسلامية بادر هؤلاء الشباب إلى ضبط أجندة عريضة من الأهداف الإجرائية متوسلين في تحقيقها بما هو متاح من الوسائل، فامتدت جهودهم من تقديم الأعمال البحثية والدراسات النظرية الصرفة إلى العمل الجماعي التوعوي الجوّاري.

وفي هذا الصدد أصدرت مجلة باللغة العربية سميت «التهديب الإسلامي»، ومجلة أخرى بالفرنسية «Humanisme Musulman» اهتموا فيها بالتنظير الفكري، وتقديم الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على ضوء العقيدة الإسلامية. أما عن نشاطاتهم الميدانية والجوّارية فقد تنوعت بين تلك الموجهة للفئات الشعبية كالمواظبة

(1) أوسديق فوزي بن الهاشمي، مرجع سابق، ص 41.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 452.

(**) هم على التوالي الأستاذة زهير إحدادن والشريف قصار وباعلي والهاشمي التجاني صاحب الفكرة.

(2) الهاشمي التجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»، الجزائر: مجلة المواقفات، المعهد الوطني لأصول الدين، العدد 2، (جوان 1993)، ص 169-170؛ وانظر أيضا تفصيلا حول أهداف الجمعية في: جمعية القيم، مجلة التهديب الإسلامي، العدد 08، مارس 1966، ص 63-65.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى بعض مساجد العاصمة والأندية القديمة، وعقد الاجتماعات والمحاضرات والندوات...؛ وبين تلك المخصصة للشرائح المثقفة من الأساتذة وطلبة الجامعات والثانويات والمهتمين بالشأن الثقافي عامة؛ حيث سطرت الجمعية في هذا الصدد برنامجا ثقافيا تمثل -زيادة على ما تصدره من منشورات باللغتين- فيما يمكن أن نسميه السياحة التاريخية والثقافية، لجهة التعريف بالحواضر الجزائرية العلمية والتاريخية، فنظمت زيارات لسيدي عقبة، وتاهرت... باعتبارها عواصم للثقافة الإسلامية، ومعاقل أولى للحضارة الإسلامية في الجزائر، وقد كان الهدف من وراء ذلك هو معاودة التعرف على هذه الرموز الحضارية الشاهدة على أصالة المجتمع الجزائري، وانتمائه التاريخي والحضاري الذي حاول الاستعمار الفرنسي طيلة 130 سنة سلخه عنه.

أما عن تركيبها البشرية فقد ضمت الجمعية تشكيلة بشرية متنوعة من حيث الانتماء المذهبي (السنين والإباضيين)، والخلفية اللغوية (معريين، مفرنسين)، والفئات العمرية (شيوخ وشباب) والفئات السوسيو مهنية؛ حيث يمكن أن نجد ضمن هذه التركيبة الأستاذ الجامعي والطالب والموظف والواعظ والإمام والتاجر والعامل البسيط، لذلك لا غرابة أن تتّعت الجمعية في بعض الدراسات الاجتماعية بأنها... «this new organization of teachers, businessmen, salaried workers, and imams» «منظمة معلمين، ورجال أعمال، وعمال يتقاضون رواتب، وأئمة»⁽¹⁾. والجدول الآتي يوضح القضية.

جدول رقم (4-2) التركيبة السوسيو مهنية لجمعية القيم

الاسم واللقب	الفئة السوسيو مهنية	ملاحظة
د. الهاشمي التجاني، د. أحمد بن جدو، عبد الرشيد مصطفى، عمار طالبي، محمد الأكحل شرفاء، محمد الشريف قاهر.	أساتذة في التعليم الجامعي والثانوي	بعضهم أعضاء مؤسسون للجمعية

(1) Peter R.Knauss. The persistence of Patriarchy. Class. and Ideology in Twentieth Century Algeria. (en ligne). (Consulté le: 2008/11/16). Disponible sur: <http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>.

بعضهم كان من مؤسسي مسجد الطلبة بالجامعة المركزية في 1968، ويحضر دروس مالك بن نبي. وبعضهم سيكون له دور مهم في الحياة السياسية والثقافية الرسمية والشعبية في الثمانينيات والتسعينيات.	طلبة جامعيون	رشيد بن عيسى، عبدالوهاب حمودة، مدني عباسي، الساسي لمموري.
/	معلمون	محمد نسيب، مختار بولمرورق.
/	موظفون، وموظفون سامون	عمر كانوني، إبراهيم الماحي، سليمان جنان، صالح الزبير، مختار غنية، د. رضا بن الفقيه.
بعضهم أعضاء سابقون في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وسيشكلون فيما بعد قوة دفع للحركة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات.	أئمة وخطباء	أحمد سحنون، عبداللطيف سلطاني، مصباح حويذق، عمر المرابوي.
/	تجار ورجال أعمال	عباس التركي، الحاج خليفي، عمر بوشارب، مصطفى خاوي، سليمان بن يوسف، الحاج أيوب إبراهيم، بوداود.
/	عمال	محمد اكلي تيفيلت

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص 169-170، وعلى مجلة: Humanisme Musulman. N 10^o et 11، 1966 Avril-Mai.

وفي تركيبة آخر مجلس إداري مسير لجمعية القيم (تم تجديده في 16 جانفي «يناير» 1966) يمكن أن نحصى الفئات السوسيو مهنية الممثلة فيه بالشكل الآتي (*):

جدول رقم (3-4) توزيع الفئات السوسيو مهنية في آخر هيئة مسيرة لجمعية القيم

النسبة المئوية %	ك	الفئة السوسيو مهنية
33.34	09	أساتذة ومعلمون
22.22	06	موظفون، وموظفون سامون
03.70	01	طلبة جامعيون

(*) اعتمدنا في إعداد هذا الجدول على ما ورد في مجلة:

Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N10^o et 11. 1er Année. Avril-Mai 1966. pp 85-83.

أئمة وخطباء	03	11.11
تجار ورجال أعمال	07	25.93
عمال	01	03.70
المجموع	27	100

يتبين من هذا الجدول أن أعلى نسبة ممثلة في مكتب الجمعية مشكّلة من فئة الأساتذة والمعلمين الموزعين على مختلف المراحل التعليمية (مع ملاحظة أن بعض الأئمة والخطباء كانوا يجمعون إلى جانب الإمامة والخطابة وظيفه التعليم)، غير أن التمثيل الأكبر مثلما يبرزه تصفح تشكيلة المكتب يعود إلى فئة الأساتذة الجامعيين والأساتذة الثانويين، وهو تمثيل تبرّره طبيعة الجمعية وطبيعة جدول أعمالها الثقافي؛ إذ الاضطلاع بهذه المهمة الحضارية يفترض توفر موارد بشرية ذات نوعية من حيث الإعداد العلمي والثقافي، وهو ما غطته تشكيلة الجمعية بامتياز.

أما الفئة الأكثر تمثيلية بعد الأساتذة فهي فئة التجار ورجال الأعمال، ولا يخفى ما لهذه الأخيرة من دور تدعيمي فعال يرفد الجهد العام للجمعية، ويزودها بالقاعدة المادية التي تحتاجها في القيام بنشاطاتها الثقافية والتربوية، خاصة وأن طبيعة النشاطات المحددة في برنامج الجمعية (منشورات باللغتين، تنقلات بين الولايات...) تستلزم قاعدة مادية معتبرة.

أما الفئة الأخرى الأكثر تمثيلية بعد فئة الأساتذة والتجار فهي فئة الموظفين، مع التنبيه إلى أن بعضهم كان يشغل وظائف سامية في بعض الوزارات، بما يبرز تغلغل الجمعية في الجهاز الرسمي للدولة، وهو ما وفر لها نوعا من الحماية لمباشرة أعمالها التثقيفية. وقد ذكر الهاشمي التجاني في شهادته المدونة حول جمعية القيم كيف أن أحد أعضاء الجمعية (الدكتور رضا بن الفقيه المستشار بوزارة التربية) وبفضل نفوذه وعلاقاته مع أصدقائه في الجيش ضَمِنَ صدور مجلة التهذيب منذ عدها الثالث إلى عدها العاشر وبمطبعة الجيش نفسها بعد أن بقيت تحت الرقابة والاحتجاز لمدة طويلة، وكادت تمنع من الصدور نتيجة

تعرش بعض المحسوبين على التيار اليساري من أعضاء المكتب السياسي للحزب⁽¹⁾.

والى جانب عضوية بعض أعضائها في الحزب، والسبق النضالي لبعضهم في الثورة التحريرية، حظيت جمعية القيم ببعض الرعاية من مقربين من نظام أحمد بن بلة، يذكر منهم محمد حربي⁽²⁾ الثلاثي أحمد محساس وصافي بوديسة ومحمد الصغير نقاش، وربما كان لهذه التغطية شبه الرسمية دور في حماية عمل الجمعية من بعض الاستفزازات والتحرشات التي ستشهداها عبر سنوات نشاطها الثلاث، كما لقيت الجمعية تشجيعا من زعماء سياسيين وقياديين في الثورة مثل عباس فرحات والعقيد محمدي السعيد، وكذا أحمد بودة⁽³⁾.

لقد باشرت هذه النخبة الشبانية التي أسست جمعية القيم عملها مبكرا في الجزائر المستقلة (بعد حوالي 7 أشهر من الاستقلال)، وفي الوقت الذي كانت فيه جمعية العلماء تخوض عبر ما تبقى من نخبتها احتجاجاتها ضد توجهات الرئيس ابن بلة لم تكن جمعية القيم في حقيقة الأمر -مثلا يقول خلادي- طرفا في هذا النقاش، بل انحصرت جهودها في تحقيق جملة من الأهداف البراغمية كتنظيم بعض الأعمال التحسيسية حول موضوعات أخلاقية، أو الاحتجاج أحيانا ضد بعض الانحرافات الناتجة عن عملية تقرب المجتمع الجزائري؛ وبفضل هذه البراغمية استطاعت أن تجتذب أعدادا غفيرة من المتعاطفين مع أفكارها وبرنامج عملها⁽³⁾.

لكن ما أحدثته هذه الجمعية الناشئة من زخم وحركية ثقافية واضحة - في مجمل المشهد الثقافي الجزائري حينئذ، عبر سلسلة الإصدارات، والنشاطات، والفعاليات الثقافية التي رعتها ونظمتها، على تواضع وسائلها المادية من جهة، وحدثة تأسيسها من جهة ثانية، وقلة خبرتها من جهة ثالثة - شدت انتباه السلطة مبكرا، وبالاخص بعد اجتماع جماهيري

(1) أنظر ذلك في: الهاشمي التجاني، مرجع سابق، ص 172.

(2) Mohammed Harbi. L'islamisme dans tous ses états. Op. cit. p 133.

(*) مقابلة مع الأستاذ الدكتور عمار طالبي أجريت يوم 07 ماي 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي المصاصة من الساعة 11:30-90:30.

(3) Aïssa Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir. (Alger : Edition Alfa. 1992). p16-15.

حاشد نظمته بدار الشعب في 05 يناير 1964 (أي بعد حوالي سنة من تأسيسها) للتعريف بمشروع نشاطها الديني والثقافي، حضره ما يقارب 3000 شخص جاؤوا من مختلف أحياء العاصمة. ولما كان خطباء ومحاضرو الجمعية قد اتجهوا إلى شرح آرائهم وتأكيد مواقفهم حول ضرورة العودة إلى الأخلاق الإسلامية، والتمسك باللغة العربية والعمل على بعثها من جديد، وعلى ضرورة إقامة الشريعة الإسلامية في الأحكام والحدود، وعلى أهمية وضرورة تثقيف المرأة، وضرورة التكوين الروحي والأخلاقي والعقلي والبدني ليشمل مختلف أفراد وطبقات المجتمع...؛ ولما كان قد حضر هذا الاجتماع -أيضا- محمد خيضر الأمين العام للحزب، وكان حينها في بداية صراعه السياسي مع الرئيس أحمد ابن بلة؛ فقد استغل خصوم جمعية القيم -من نخب اليسار الماركسي المعادي لخطها الفكري، ولطروحاتها حول الثقافة والتربية واللغة...- هذه المناسبة للتعريض بها عبر الصحافة، والتأثير بالتالي على موقف النظام حيالها. كما تشكلت على إثر هذا الاجتماع مجموعة من 24 شخصية مثقفة من نخبة اليسار على رأسهم حسين زهوان عضو المكتب السياسي للحزب، ومراد بوربون رئيس لجنته الثقافية ونشروا بيانا شديدا للهجة في جريدة «Le Peuple» «الشعب» استنكروا فيه توجهات وأعمال جمعية القيم، وأكدوا خلاله على أن التذرع بالدفاع عن القيم الإسلامية يخفي وراءه تهجما على الاشتراكية التقدمية التي تتجه نحوها، وتدافع عنها كل القوى التقدمية للأمة، وأن الحلم بدولة ثيوقراطية توضع في خدمة طبقة معينة أو طبقة محظوظة قد ولي. إن الهدف من هذا الاجتماع هو فقط وقف المسيرة التنموية للجزائر وتجميد نشاطها الثوري الذي انخرطت فيه⁽¹⁾.

وقبل ذلك وفي وقت سابق كان بعض أعضاء الجمعية وعلى رأسهم الهاشمي التيجاني رئيس الجمعية قد بدأوا ينخرطون شيئا فشيئا في سجالات ومجادلات عديدة مع اليساريين واللاكيين المنتشرين آنذاك بقوة في الأوساط النقابية والجامعية، كما أثارت نشاطاتهم وكتاباتهم ردود أفعال عديدة من لدن هؤلاء⁽²⁾. وقد جرّت دراستان كان

(1) Peter R.Knauss. Disponible sur: <<http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>>.

وأیضا: الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص ص 175-176، وأيضا: توفيق الشاوي، مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص ص 364-365.

(2) يذكر عمار طالبي من بين هذه النشاطات العمل الجوّاري الذي جمع متطابقين كثيرين مع الجمعية في غابة باينام بالعاصمة

قد نشرهما الهاشمي التيجاني في مجلة «Humanisme Musulman» حول موضوع الراحة الأسبوعية التي دعا إلى ضرورة استبدالها بظهر الخميس ويوم الجمعة بدل ظهر السبت ويوم الأحد؛ وبحثا آخر حول ضرورة إلزامية التعريب^(*) التدريجي والكامل لكافة مستويات التدريس من الابتدائي إلى الجامعي بمختلف فروع الأدبية والتقنية، سجلا كبيرا زاد من وطأته إقدام هذا الأخير (أي الهاشمي التيجاني) -وهو في منصب السكرتير العام لجامعة الجزائر- على مباشرة عملية تعريب اللوائح والإعلانات التي تصدرها إدارة الجامعة كمبادرة فردية منه، وخطوة عملية تضع بعض أطروحاته (وأطروحات جمعيته) الثقافية واللغوية موضع التنفيذ.

خطوة كهذه -إضافة إلى سابقتها مما سجل على تحركات الجمعية ونشاطاتها- لم تمر دون ردة فعل؛ فقد عمدت السلطة عام 1964 إلى إبعاد الهاشمي التيجاني نهائيا من منصب الأمانة العامة لجامعة الجزائر بعد حملة من الضغوطات كان شنّها ضده اللوبي المتشكل من الشخصيات الفرنسية، والمتجمع ضمن هيئة التأطير الجامعي التي اضطلمت في تلك الفترة بتأطير الجامعة الجزائرية تسييرا وتدرّسا وبحثا، والمتحالفة مع بعض الجزائريين الذين يتقاسمون معها الانتماء الأيديولوجي واللغوي⁽¹⁾.

لقد رافقت جمعية القيم-وهذا ما جعلها تصطدم أحيانا بالسلطة- لأجل بعض القضايا ذات الصلة بنظريتها في العمل التغييري، كتشهيرها بإذاعة برامج منافية للأخلاق في التلفزة، أو التدريس المعمم للغة الفرنسية في مختلف المراحل التعليمية، وحصر اللغة العربية في وضع ثانوي. كما اعترضت على النفوذ المستمر للثقافة الفرنسية في الجزائر المستقلة، وطالبت الحكومة باتخاذ خطوات جريئة لجهة تعزيز اللغة العربية واحترام القيم الإسلامية. ودافعت عن ضرورة وأسبقية الجزائريين في التوظيف على الأقدام السوداء من الفرنسيين الذين فضلوا البقاء في الجزائر بعد الاستقلال، وحافظوا على امتيازاتهم

ونشطه آنذاك إمام جامع الحراش بالعاصمة الشيخ مصباح الحويّوق؛ حيث قرأ على المجتمعين رسالة في العقيدة كان قد ألفها. الشهادة السابقة.

(*) في مقال عنوانه: «Dimanche ou Vendredi»، نشره في العدد السابع من مجلة التهذيب بالفرنسية، ومقال آخر: «De arabisation»، نشره في العدد الرابع من المجلة نفسها.

(1) Aïssa Khelladi.Op. cit. pp 18-17.

بموجب نصوص اتفاقيات إيفيان.

إن جمعية القيم لم يكن من اهتماماتها التركيز-مثلا يؤكد خلادي- على ما تركه الاستعمار من آثار سلبية في الميدان الزراعي والاقتصادي، أو صراع الزمر السياسية المتنافسة على السلطة، أو النزاع المسلح بين الجزائر والمغرب، أو التفكك الذي مس الإدارة جراء مغادرة الأوروبيين، ويفسر ذلك بقوله «إن جمعية القيم أكدت دائما وبقوة على توجيهها الثقافي وعلى مشروعها في إعادة الاعتبار للقيم الإسلامية في كامل البلاد، لم نرها تتدخل في مسألة أخرى غير تلك التي تمس الإسلام وممارستها مباشرة، وإذا كان من الممكن أن توجه انتقادات أو نصائح... للنظام، فحول هذه المسألة الحضارية (cette question civilisationnelle)، وليس حول التسيير السياسي أو الاقتصادي للبلاد»⁽¹⁾.

على أن ذلك لا يمنعنا من القول بأن خطاب الجمعية ونضالها ورغم كونه متمحورا حول المسألة الثقافية والدينية-مثلا كان حال سلفها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وهي في هذه النقطة تتقاطع معها- فإنه لم يكن في عمقه بعيدا أو منفصلا عن السياسي، ذلك أن نضالها على هذه الجبهة؛ أي الجبهة الثقافية، كثيرا ما اتجه في مسارات مناقضة لتصورات النظام الحاكم، واختياراته حول كيفية إدارة الشأن الثقافي والديني في الجزائر المستقلة. وإذا علمنا تحالفات هذا النظام وميولاته الاشتراكية فإن هذا النظام لم يكن ليبارك إلا ما ينسجم مع قناعاته حول هذه المسألة، وكل رأي مناقض أو بديل يعد معاديا للثورة، أو على الأقل معرقلا لطموحات البلاد الثورية، ومعتلا لمسيرتها التنموية، وبالتالي يعد تدخلا في شأن السياسي، وهو ما تدرج فيه نضالات جمعية القيم بامتياز.

إن جهد جمعية القيم الإسلامية يشكل في بعض أبعاده قطيعة مع الرؤية الرسمية للشأن الثقافي والديني، تلك الرؤية المؤطرة إجمالا بتوجيهات خبراء الدعاية الماركسية المستقدمين في هذا الصدد لتقديم الخبرة اليسارية في ميدان التوجيه الثقافي. كما يعكس جهد القيم من منظور آخر استمرارية؛ فنضال هذه الأخيرة على الجبهة الثقافية ببرنامج عمل مبني على رؤية إصلاحية عصرية تستلهم مفرداتها من تراث ثقافي موصول بتجربة الحركة الإصلاحية والنهضوية الإسلامية من جهة، ومنفتح على التجربة الغربية من جهة

(1) Severine Labat. Les Islamistes Algériens. Op: cit. p 65.

ثانية؛ من حيث هي خبرة إنسانية يمكن الاستفادة منها فيما لا يتصادم مع الخصوصية الثقافية والحضارية دليل على هذه الاستمرارية.

لقد حرص الهاشمي التجاني رئيس هذا التنظيم الجمعي على إبراز هذا التواصل والاستمرارية في غير ما موضع^(*) بتأكيد على أنه ينتمي إلى الإصلاحيين السلفيين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما صرح أيضا بأنه يجد نفسه في فكر شكيب أرسلان، وبعض رموز الأصولية الإسلامية المعاصرة كحسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وأبو الأعلى المودودي⁽¹⁾.

إن هذا التيار النيوإصلاحي (Néoréformiste) كما تسميه سيفرين لابات (Severine LABAT)⁽²⁾ قد تواصل من الناحية الفكرية والنضالية مع ميراث الإصلاحية الإسلامية في طبعها الجزائرية، وحتى وإن صرح الهاشمي التجاني بأن جمعيته لم تأت لملئ الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء^(**) فإن نضالات جمعيته وطريقتها ومنهجيتها في العمل، وتركيزها على العمل الثقافي والديني-مع مراعاة اختلاف الزمانين والظرفين الذين ولدت فيهما كل واحدة منهما طبعاً- يبرز بوضوح مدى القرابة بين التجريبتين الإصلاحيتين؛ أي بين إصلاحية جمعية العلماء التقليدية وإصلاحية جمعية القيم الجديدة. كما يبرز هذا التواصل على الصعيد الجيلي، فبعض المنتمين لجمعية القيم كانوا أعضاء سابقين في تنظيم العلماء، وبعضهم الآخر تتلمذ في مدارسها وعلى أيدي معلمها، بل إن بعضهم كان له دور خاص في إعادة إحياء تراث نخبة من رموزها^(***).

(*) في حوار أجرته معه مجلة Confluant، الصادرة بباريس سنة 1964.

(1) FrançoisBurgat.L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit. p 150.

(2) Severine Labat.Les Islamistes Algériens.Op; cit. p 65.

(**) وقفنا على نوع من الالتباس في هذا الصدد في الحوار الذي أجراه فوزي أوصديق مع الهاشمي التجاني أكد هذا الأخير على أن تأسيس جمعية القيم جاء لملء الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء، لكنه في شهادته (أي الهاشمي التجاني) حول جمعية القيم يؤكد بأن هذه الأخيرة لم تبرز للوجود لملء هذا الفراغ، أنظر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 40، والهاشمي التجاني، مرجع سابق، ص 169.

(***) نقصد هنا تحديداً عمار طالبي فقد كان له دور مهم في وقت مبكر من الاستقلال في جمع وتحقيق أعمال الشيخ عبد الحميد بن باديس في كتاب ضخيم (أربعة أجزاء) بعنوان آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، كما كان الهاشمي التجاني قبل ذلك أحد كتاب جريدة البصائر، وكان والده أحمد التجاني من مناضلي جمعية العلماء المرموقين رغم استقراره خارج الجزائر والتعاقد بالبلاد الملكي المغربي على عهد الملك محمد الخامس.

لكن هذه القرابة لا تعني تماهيا واندغاما كلياً، فبعض أعضاء جمعية القيم كانوا يحرصون على تمييز أنفسهم عن النخبة التقليدية بحرصهم على إبراز معرفتهم للغة أخرى غير العربية ولقيم أخرى غير الإسلام؛ أي للغة الفرنسية وللقيم الغربية، وعلى هذا فهم من هذا المنظور يقتربون - مثلما يقول فرانسوا بورغا - من تيار الإسلام السياسي، فانفتاحهم على الفكر الغربي واستيعابهم له - بهدف نقده - يجعلهم أقرب إلى هذا التيار بالمعنى الذي يحدده أوليفييه روا⁽¹⁾.

كما يميل بعض الباحثين إلى التأكيد على قرابة جمعية القيم من حيث مذهبها وعقيدتها من تيار الإخوان المسلمين، ذلك ما حاول لمشيبي بيانه بقوله «هذه الجمعية ذات الأهداف التربوية والثقافية تستلهم مذهب وعقيدة الإخوان المسلمين المصريين»⁽²⁾، ويستند لمشيبي في تأكيده هذا على موقف الجمعية من قضية إعدام سيد قطب، إلا أننا نرى أن ربطها بالفكر الإخواني بالاستناد إلى موقفها من إعدام أحد أقطاب الفكر الإخواني لا يشكل في تصورنا دليلاً مقنعاً على ذلك. حقيقة لقد كان لقطب تأثيره الفكري على كثير من مثقفي تلك الفترة في كامل البلاد العربية والإسلامية، وعلى ذوي النزعة الإسلامية منهم بالخصوص، ومنهم نخبة من أعضاء جمعية القيم، ولكن يمكن النظر إلى تعاطف جمعية القيم مع سيد قطب من زاويته الإنسانية وزاوية الانتماء الإسلامي^(*)، وليس بالضرورة أن يكون الاحتجاج على إعدامه وهو الأديب والمفكر والحركي المعروف مبنياً على أساس استلهام مذهب الإخوان أو عقيدتهم.

إن التأثير الإخواني حتى تلك المرحلة لم يزل محدوداً، وحتى إذا سلمنا بأن الوفود

(1) François Burgat. L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit. pp 151-150.

(2) Abderrahim Lamchichi. Géopolitique de l'islamisme. (Paris : L'harmattan. 2001). pp 32-31.

(*) ورد النص في البرقية التي وجهتها جمعية القيم للرئيس المصري جمال عبد الناصر على ما يلي... وإنما هي التفاتة من أجل علماء مسلمين إخوان لنا في الدين كبقية رعايا دولتكم الكبيرة... أنظر نص البرقية كاملاً في فهرس الوثائق، ص 466. ويتحدث المستشار توفيق الشاوي وهو واحد من قيادات الإخوان المصريين على طلبه من الهاشمي التجاني إرسال برقية إلى الرئيس عبد الناصر؛ حيث يقول... واكتفيت باتصال تلفوني من باريس بصديقي الدكتور الهاشمي التجاني... واقترحت عليه أن يرسل برقية باسم جمعيته إلى عبد الناصر يطلب فيها الإفراج عن سيد قطب، وقد فعل وتوجه مع وفد عن جمعيته وسلموا البرقية للسفير المصري... أنظر: توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 405. وانظر أيضاً الصفحة 323.

الإخواني -المشرقي والمصري منه على وجه التحديد- إلى الجزائر قد مارس تأثيره المباشر مبكرا في بعض أفراد النخبة الإسلامية الجزائرية-من خلال أفواج المتعاونين العرب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة من مصر الناصرية في وقت متقدم بعد الاستقلال، وكان كثير منهم من المنتمين والمناضلين في تيار الإخوان- فليس بالشكل الذي يلهم حركة كاملة مذهبيا خاصا في التغيير.

ومع اعترافنا بإمكانية وجود بعض أوجه هذا التأثير على جمعية القيم، إلا أننا نرى أنه ليس بالشكل أو الحجم الذي يجعل نشاطها وحركتها مستلهمة في كليتها من مذهب حركة الإخوان المسلمين كحركة إسلامية قريبة من العمل السياسي، ولعل هذا ما حاول تأكيده بعض الباحثين عندما ذهبوا إلى أن جمعية القيم لم تكن سوى حركة احتجاجية تنفجر إلى عقيدة مرشدة واضحة وإطارات عضوية⁽¹⁾ بالمعنى الذي يمكن أن نجده في حركة -كحركة الإخوان المصرية- كان قد مرّ على تأسيسها حتى تلك الفترة ما يقارب الأربعة عقود. وبحسب ما أكدّه عمار طالبي فإن جمعية القيم كانت من الناحية الفكرية مستقلة عن التيار الإخواني وتؤمن بالخصوصية الجزائرية «نحن في الحقيقة اتجاه مستقل ولسنا تابعين عضويا، لكن بالنسبة للإخوان المسلمين فإننا نتعاطف معهم ونشترك معهم في الاتجاه العام، لكننا نؤكد على الخصوصية الجزائرية، ولسنا جزءا أو تابعين، نحن حركة مستقلة وتتعاطف مع كل الحركات الإسلامية التي تتشابه وتشارك معها في حمل هم النهضة»⁽²⁾.

إن احتجاج جمعية القيم على حكم الإعدام الصادر في حق سيد قطب وهي الجمعية التي لم تهتم قبل ذلك سوى بالشأن الجزائري جعل بعض الباحثين يتجهون إلى وصف خطابها بأنه منذ تلك اللحظة بدأ ينزلق باتجاه خطاب سياسي أكثر مباشرة، وهو ما يؤكد حسبهم انزلاقها السريع من الحساسية السلفية نحو الحساسية الإخوانية⁽³⁾، رغم ذلك

(1) Abdelhamid Boumezbar & Djamilia Azine. L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme (Alger : Chihab Editions, 2002). p 18.

(2) في مقابلة لنا معه سبق ذكرها.

(3) Aïssa Khelladi. Op. cit. p 19; & Abdelhamid Boumezbar & Djamilia Azine. Op. cit. pp 36-35.

يحرص عمار طالبي على التأكيد بأن هذا التعاطف مع قضية سيد قطب «ليس معناه أننا أعضاء منهم. فكثيرا نشترك معهم في أشياء كثيرة، ولكن ليست هناك تبعية»⁽¹⁾.

والى جانب محاولة ربطها بالتيار الإخواني، اتجه باحثون آخرون إلى التأكيد على الطابع الراديكالي لجمعية القيم، فبرينو إيتيان (Bruno Etienne) في دراسته التي شملت مجموعة كبيرة من الحركات الإسلامية يخلص إلى أن جمعية القيم تعد الفرع الأكثر راديكالية (La branche la plus radicale)⁽²⁾، لمجرد أنها احتجت على بعض العادات والسلوكيات البعيدة عن القيم الجزائرية الأصيلة ذات العلاقة بالانتماء الإسلامي. والخلاصة نفسها يصل إليها باحث غربي آخر هو مايكل ويليس (Michael Willis) حينما يؤكد هو أيضا على راديكالية جمعية القيم، وعلى أنها ليست سوى أصولية متعصبة وغريبة تماما عن أفكار مؤسس جمعية العلماء، الذي تدعي صراحة بأنها وريثة تراثه وورثة مثاليات جمعيته؛ أي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽³⁾.

ولتأكيد ادعائه هذا يلجأ ويليس إلى استدعاء بعض المفردات التي انطوت عليها دعوة جمعية القيم، وتضمنها جدول أعمالها، كمطالبتها في مناسبات عديدة بضرورة تعميق الاستقلال الثقافي للجزائر، وتأمين مكونها الديني واللغوي ممثلا في الإسلام واللغة العربية؛ ودعوتها لضرورة توسيع استخدام اللغة العربية في مختلف المجالات، وبأولوية الجزائريين في التوظيف، وبأهمية تغيير العطلة الأسبوعية إلى يوم الجمعة... كما يسجل اتهامه لأعضاء جمعية القيم بتورطهم في بعض الأعمال العنيفة، كتخطيط تماثيل رومانية في مدينة قالمة، ومطاردة النساء اللواتي يرتدين ثيابا غير محتشمة في شوارع الجزائر، وتهديد أصحاب الحَمَّارات، إلى غير ذلك من التهم التي تُصنّف الجمعية ضمن الاتجاهات الراديكالية البعيدة عن العمل التغييري السلمي كما تبرزه أهدافها.

(1) المقابلة السابق ذكرها.

(2) BrunoEtienne. L'islamisme radical. Op. cit. p 219.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 91، ونفس الأحكام تقريبا نجدها لدى باحثين غربيين آخرين أمثال: برينو إيتيان وجان كلود فانتان وجان لوكا.

إن الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد⁽¹⁾ يجعلنا لا نثق في مثل هذه الدعاوى، بل ويتبين لنا مدى زيف كثير منها، بما يبرز نوعاً من التحامل من بعض هؤلاء الكتاب والباحثين؛ فالعمل من أجل تحقيق وتعميق الاستقلال الثقافي كما كانت تفهمه وتدعو إليه جمعية القيم يصبح في تصور هؤلاء معاداة للحدثة الغربية ولقيمتها المرجعية، كما أن بعض الاستنتاجات التي توصل إليها هؤلاء حول جمعية القيم اعتمدت على تأويل مواقفها، وتقييمها بحسب ما تقتضيه نزعة التمرکز الغربي ونظرتها للآخر وموقفه المعرفي منه، فبدل تفهمه وإدراك خصوصياته يتم النظر إليه من منظور المخالف الذي تقف قيمه ومواقفه... نقيضاً لقيم الغرب التقدمية؛ كما اعتمدت هذه الاستنتاجات أحياناً على مجرد الاستئناس بالخبر الصحفي، أو ما شاع في وسائل الإعلام، وهي في عمومها معادية لخط الجمعية الفكري ومذهبيتها في التغيير.

إن الهاشمي التيجاني يؤكد في شهادته مثلاً على زيف بعض المعلومات التي احتوى عليها بحث برينو إتيان فيما يتعلق بجمعية القيم، فهو ينفي أن يكون أحمد طالب الإبراهيمي أو مولود قاسم أو مالك بن نبي أعضاء لهم مسؤولية أو توجيه على الجمعية مثلما حاول برينو تأكيده في بحثه⁽²⁾. ويتحدث في مكان آخر عن ردود الأفعال القوية المنجزة عن بعض تصريحاته حول رؤيته ورؤية جمعيته وموقفها من قضية المرأة؛ مثلما برز في كتاب «المرأة الجزائرية» للكاتبة الجزائرية المفرنسة فضيلة مرابط. ورغم أن موقف الجمعية من المرأة هو في عمومها موقف إيجابي يتأسس على أهمية وضرورة «تثقيفها تثقيفاً يوصلها إلى أعلى الدرجات الدينية والعقلية والعلمية والأدبية والرياضية»⁽³⁾، إلا أن ذلك لم يكن حسب الكتاب الغربيين وبعض الكتاب الجزائريين -تبعاً لتصورهم لدور المرأة ومكانتها- موقفاً إيجابياً، ويستندون في التدليل على ذلك على ما يعتبرونه رؤية ماضوية ورجعية وانتقاصية ودونية للمرأة تنشبت بها جمعية القيم⁽⁴⁾.

(1) شهادة عمار طالبي، فقد أكد أن جمعية القيم هي حركة نخبوية تجمع نخبة من المثقفين، وأن ما يروج حولها هو مجرد أكاذيب وإشاعات لا تمت للحقيقة بصلة، بل هي من افتراءات الصحافة اليسارية المادية للجمعية ولأهدافها وخطها الفكري.

(2) BrunoEtienne, Op. cit. p 219.

(3) الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص 175.

(4) بناء على ما ورد في تصريح الهاشمي التيجاني في مجلة «Confluent»، الصادرة في يوليو 1964؛ عندما سئل عن نظرة القرآن

أما فيما يتعلق بتطورهم في العنف فإن الكتابات الغربية -مثلما أشرنا آنفا- تصور جمعية القيم وكأنها تنظيم لمجموعة من المتطرفين الراديكاليين، لا تنظيما يغلب عليه الطابع النخبوي لما ضمه من إطارات جامعية وطالبيّة، وكوادر إدارية... يفترض من الناحية النظرية مسلكا في العمل ينسجم مع طبيعة تكوينهم ومستواهم الفكري، والصورة الآتية التي يقدمها وليس تعكس هذه النظرة فقد كتب يقول: «... وهذه العداوة وهذه الراديكالية اللتان كانتا تدعوان إلى إقفال الحوانيت في أوقات الصلاة، وإلى استبعاد الموظفين غير المسلمين، وتقيد حرية النساء، لم تكونا موجودتين في كتابات قادة المنظمة فحسب بل إنها انسحبت على أعمال بعض أعضائها. ولم يكن أعضاء جمعية القيم مسؤولين فقط عن مواصلة ملاحقة النساء اللواتي يرتدين ثيابا غير محتشمة في شوارع الجزائر، بل وجهوا تهديدات إلى أصحاب البارات الذين يبيعون المشروبات الروحية في العاصمة»⁽¹⁾، وإذا سلمنا جدلا بإمكانية وقوع مثل هذه الأعمال من بعض المتعاطفين مع الجمعية فإنها في تصورنا أفعال حماسية معزولة لا تعكس برنامج عمل الجمعية السلمي، ورؤيتها للفعل التغيير⁽²⁾.

وإذا تجاوزنا الانتقادات السابقة المسجلة على جهد الجمعية وعلى جدول أعمالها فإننا يمكن أن نقول بأن القيم قد استمرت في ممارسة عملها التثقيفي والتربوي لمدة ثلاث سنوات كاملة قبل أن يتم منع نشاطها وحلها النهائي في بداية حكم الرئيس هواري بومدين⁽³⁾، وحتى تلك الفترة يمكن أن نلاحظ الدور البارز الذي مارسته على المستوى الثقافي والديني في وقت حلت فيه الطرق والجمعيات الدينية، وتوارى فيه نجم العلماء بما أدى إلى خلق نوع

لقضية المرأة، انظر مقال من إجابته في:

Peter R.Knauss. Disponible sur: <http://www.ws.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>..

وانظر أيضا تحليلا حول بعض القضايا ذات الصلة بالمرأة وموقف جمعية القيم منها في:

Youcef Fates. <L'islamisme algérien et le sport: entre rhétorique et action>. (en ligne). Confluences Méditerranée. N° 50° Été 2004. (Consulté le: 2009/02/16) . Disponible sur: http://confluences.ifrance.com/textes/sofates.htm .

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 91.

(2) ينفي عمار طالبي في مقابلتنا معه هذه الادعاءات نفيا قاطعا.

(3) صدر قرار حل جمعية القيم من محافظ ولاية العاصمة في 12 سبتمبر 1966، ثم صدر قرار الحل الشامل لجميع أقاليم الجزائر بأمر وزاري مؤرخ في 17 مارس 1970.

من الفراغ المؤسسي في المجال الديني كما يرى كيبيل⁽¹⁾.

لقد تحول الإطار التنظيمي الذي وفره الاعتماد القانوني لجمعية القيم - في وقت كان نظام ابن بلة حريصا على الاستحواذ على الحقلين الثقافي والديني وتأميمهما - إلى ملجأ وفضاء يلجأ إليه الأئمة المطرودون من المساجد الرسمية (سحنون، سلطاني...)، ليسهموا في نشاط ليس مختلفا كثيرا عن نشاطهم المعهود، ولا عن الخط العام الذي ساروا عليه أيام كانت جمعية العلماء في أوج نشاطيتها. كما تحولت مجلتا «التهذيب الإسلامي»، و«إيمانيزم ميزيلمان» إلى منبر ثقافي وإعلامي للتعبير عن طروحات وأفكار النخبة الإسلامية حول عديد القضايا المطروحة في الساحة الفكرية والمجتمعية إبان تلك المرحلة.

بالرغم من هذه الجهود المبذولة والدور الذي لعبه هذا التنظيم الجمعي الناشئ، قليل التجربة، وضعيف السمعة، فإن بعض الكتاب يحرصون على التأكيد بأن الحديث عن دور لجمعية القيم في التمهيد لانبثاق حركة إسلامية في الجزائر أمر مضخم ومبالغ فيه، ذلك ما حاول إبرازه بعضهم بقولهم إن غياب عقيدة مرشدة واضحة، وإطارات عضوية يجعل الحديث عن إسلام سياسي أمرا سابقا لأوانه، فجمعية القيم لم تكن - حسبهم - سوى «معتضة»؛ إذ إن هناك مبالغة في تقدير دورها في بروز وتطور الحركة الإسلامية⁽²⁾. ويتقاطع مع هذا الرأي تصريح رشيد بن عيسى - وهو واحد من الطلبة الرواد الذين أسسوا مسجد الجامعة المركزية - في حوار مع فرانسوا بورغا؛ حيث قال محتجا «إنكم تضخمون إلى حد كبير قيمة جمعية القيم... كل ذلك يرجع إلى حظرها»⁽³⁾.

حقيقة إن الحديث عن حركة إسلامية جزائرية واضحة ومكتملة المعالم في هذه المرحلة الباكرة من الاستقلال أمر غير صحيح، كما أنه ليس في وسعنا الحديث في غضون هذه المرحلة أيضا عن حركة منظمة ومهيكلية، أو عن انبعاث تنظيم حركي أو فكري واضح، فعدد المواقف التي سجلها بعض العلماء - والمشار إليها أنفا - لا تعدو - مثلما يقول بومزبر وآخرون - كونها ردود أفعال على توجهات رسمية رأوا فيها نزعة معادية للإسلام لأنها أبدت

(1) جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 66

(2) Abdelhamid Boumezbar & Djamilia Azine. Op. cit. pp 19-18.

(3) François Burgat. L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Op. cit. p157.

تسامحا مع بعض السلوكات الاجتماعية كتناول الخمر، والاختلاط بين الجنسين في أماكن العمل، وبث برامج تلفزيونية لا أخلاقية...، وليست خيارا أيديولوجيا في إطار انبعاث تيار إسلامي واضح المعالم⁽¹⁾. لكننا بالرغم من ذلك لا يمكن أن ننكر-وهذا ما تؤكد عديد الدراسات المهمة بالحركة الإسلامية في الجزائر- الدور التراكمي والبنائي الذي أحدثه جهد العلماء، وجهد جمعية القيم بالخصوص في مسار التمهيد لتشكل هذه الحركة مستقبلا، وتهيئة الأرضية التي ستنهض عليها جهود لاحقة لفاعلين آخرين سيسهمون في ميلاد هذه الظاهرة. وكما هو معلوم فإن أي حركة تمر في سيرورتها نحو النضج والاكتمال بإرهاصات ومخاضات تقود في الأخير إلى تبلورها كحركة ذات كيان ووجود، وإلى فعل جماعي ناضج، يبدأ تلقائيا ثم يتجه نحو النضج والاكتمال⁽²⁾.

إن عبد الوهاب حمودة ورشيد بن عيسى مثلا-وهما شخصيتان طالبيتان كان لهما دور بارز في رعاية ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وفي فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية كفضاء سيكون له لاحقا دور في تطور الإسلامية الجزائرية-مرّا بجمعية القيم؛ إذ كانا عضوين من أعضائها، ولا شك في أن انخراطهما في نشاطها قد أثر في مستوى تكوينهما وإعدادهما الحركي. وإذا تأملنا القضية-فيما يخصهما-جيدا فإنه يبرز أمامنا نوع من التواصل الجيلي بين أسلاف الحركة الإصلاحية (جمعية العلماء) والحركة الإصلاحية الجديدة (جمعية القيم) والإسلامية الجزائرية المعاصرة.

لقد كان للعمل المبذول من قبل فريق جمعية القيم طوال هذه الفترة أثر كبير في تحديد مستقبل الحركة الإسلامية، وإلى تاريخ حلها النهائي (أي جمعية القيم) تكون الحركة الإسلامية الجزائرية قد انتقلت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ستشهد بعدها -وتحت تأثير مجموعة من الظروف- بداية التأسيس الفكري والتنظيمي للحركة من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم. وبالعودة إلى ما كتبه أحد المهتمين بالحركة الإسلامية الجزائرية فإن المرحلة الممتدة من 1962 إلى 1972 هي مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الانحراف وتصحيح مسار المجتمع

(1) Abdelhamid Boumezbar & Djamilia Azine. Op. cit. p 35.

(2) أنظر الفصل الثاني من الدراسة، وخاصة الصفحات المتعلقة بالحركات الاجتماعية.

ووجهته؛ حيث حاول فيها بعض رموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والمتأثرين بمنهجها التغييري معاودة استئناف دورها الإصلاح⁽¹⁾، إلا أن ظروف المرحلة لم تسمح -كما بينا- بعودتها إلى ممارسة نشاطها بالكيفية التي مارستها قبل 1954، وهو ما استدركته جمعية القيم بعد ذلك عندما استأنفت ما يسميه الباحث العمل المنظم إلى أن تم حلها.

وهكذا أصبحت الخيارات الممكنة أمام النخبة الإسلامية هي إما التوقف عن العمل بعد إقدام النظام الجديد على تعطيل مؤسسة جمعية القيم كإطار قانوني للنشاط، ومعاقة بعض أعضائها بالسجن بسبب الأزمة الدبلوماسية التي تسببوا فيها جراء إرسالهم برقية احتجاج على حكم الإعدام الصادر بحق سيد قطب من قبل النظام المصري الناصري؛ أو الانخراط في النظام القائم ومحاولة إصلاحه من الداخل، وهذا كان مسلك قطاع عريض من إدارات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين قبلوا التعاون معه واندمجوا في بعض مؤسساته وبالأخص في قطاع التربية والثقافة والشؤون الدينية؛ أو العمل السري بعيدا عن مراقبة السلطة⁽²⁾، أو مواصلة معركة الاحتجاج السلمي ضد السلطة كتابة وخطابة مع تحمل تبعات هذا الاختيار.

إنها الخيارات التي وضعت أمام ناشطي تلك المرحلة، وعلى أساس ردة الفعل المنتظرة منهم سيتشكل مستقبل الظاهرة الإسلامية في جزائر السبعينيات.

نظام هوارى بومدين: الاختيارات الكبرى، وسنوات التراكم بالنسبة للحركة الإسلامية

لم يكن الفريق البنبلي-الذي انتزع الحكم عنوة في صائفة 1962-منسجما بما فيه الكفاية، فقد انفطرت وحدته الصورية بعد حوالي ثلاث سنوات من استيلائه على السلطة، وأدت التناقضات الكامنة داخله إلى قطيعة بين الأجنحة المشكّلة له (السياسيون والعسكريون)؛ حيث انقلب العسكر على الرئيس ابن بلة -بعد أن وظّفوا رمزته السياسية

(1) الطيب برغوث، «مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر»، مطبوعة غير منشورة.

(2) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي: من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتليقة».

والنضالية، وتخلصوا بالاحتماء به من خصومهم السياسيين التاريخيين، وحصّنوا من مواقفهم داخل أجهزة الحكم- ليتولى نائبه ووزيره للدفاع إدارة شؤون الدولة الجزائرية، يسنده في ذلك مجلس عسكري مستعار من التقليد الناصري هو مجلس قيادة الثورة. وقد جرى التذرع لتبرير هذا المسلك غير الديمقراطي في التداول على السلطة -كما بيّنا في موضع سابق- بالشعار الذي طالما رفعوه (أي العسكر أو مؤسسة الجيش) في التاريخ الجزائري المعاصر، وهو شعار حماية الوحدة الوطنية والمحافظة على خط الثورة من الانحراف.

وعندما تسلم هواري بومدين ومعه الجيش السلطة تحت مسمى التصحيح الثوري صائفة 1965 (19 جوان 1965) لم تكن الحركة الإسلامية الجزائرية -مثملا بيّنا سابقا- قد توضحت معالمها بعد؛ حيث لم تزل حتى تلك اللحظة في طورها الجنيني، أو إذا استخدمنا لغة علم الإلهيات في مرحلة الإرهاص، لكن المتغيرات الأيديولوجية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي سيخبرها المجتمع الجزائري طيلة فترة السبعينيات ستعزز شرائط نمو وتطور هذه الظاهرة.

إذن عندما تسلم بومدين السلطة لم تكن هناك بوادر تبين أن هذا الأخير سيعمد إلى نفس الأسلوب الذي استخدمه نظيره السابق في التعامل مع ما يمكن أن نسميه في هذه المرحلة «أسلاف الإسلامية الجزائرية»؛ فحتى يؤسس ويصنع لسلطته الجديدة قاعدة من المشروعية والقبول الشعبي بدا وكأنه متعاطف مع جدول الأعمال الإسلامي؛ إذ عمد إلى إعادة بعض وجوه العلماء وشيوخ الجمعية إلى مباشرة عملهم الوعظي والخطابي (عبد اللطيف سلطاني...) بعد أن استبعدهم نظام أحمد بن بلة، وكاعتراف منه برمزية الشيخ الإبراهيمي منح ابنه أحمد طالب وزارة التربية الوطنية، ثم الثقافة والإعلام فيما بعد، وسمح لجماعة الدعوة والتبليغ القيام بنشاطها الدعوي، كما ترك جمعية القيم- إلى حين- تباشر عملها التربوي والتثقيفي، وأعاد تنظيم وزارة الحبوس والأوقاف وحولها بدءا من سنة 1970 إلى وزارة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية لتضطلع بدور متقدم على مسرح الحياة الدينية والثقافية الجزائرية بكيفية وديناميكية لم تشهدا من قبل... إلى غير ذلك

من الإجراءات التي وضعها النظام الجديد حيز النجوز الفعلي⁽¹⁾. حتى أن بعض الدارسين -ونتيجة لهذه الإجراءات والمبادرات- فسّروا انقلاب 19 جوان بأنه مبني على جملة من المسوّغات من بينها الموقف من الإسلام في النظام البنّلي؛ فالإسلام غالباً ما قدم -حسب هؤلاء- على أنه السبب الرئيسي الثاني لانقلاب العام 1965 إلى جانب بحث الجيش عن لعب دور سياسي بدل الاكتفاء بأداء مهامه التقليدية⁽²⁾.

إن بومدين (ومعه الجيش) الذي رفع شعار «تجاوز اشتراكية ابن بلة العشوائية والدعائية Le Socialisme publicitaire»⁽³⁾، و«إعادة السلطة إلى الذين يحسنون قيادة الرجال في ساحة المعركة»، و«بناء دولة لا تزول بزوال الرجال» قد باشر مهمة وضع مشروعه على أرض الواقع، فالرجل كان مشغولاً منذ اليوم الأول لتوليهِ السلطة بوضع الأولويات الآتية موضع التنفيذ: فالجيش كمؤسسة، تنتظر استكمال مسار التعصير والرفع من أدائها لتصبح مؤسسة ريادية في المجتمع والدولة، وتتهض بمسؤولية الدفاع عن الثورة وحماية الوحدة الوطنية؛ كما أن القيام بإصلاح زراعي واسع ينهي عهد الطبقية، ويقضي على نفوذ البورجوازية، ويميد للريف الفقير والمستنزف مكانته كان هما بومدينيا خالصا. إضافة لما سبق انشغل بومدين -كذلك- بالسعي لأجل إعطاء الجزائر مكانتها الدولية، وبناء هيبتها وسمعتها السياسية والدبلوماسية، وكسب صداقة القوى الدولية عبر مختلف الدوائر والمحاور، العربية والإسلامية والإقليمية والعالمية⁽³⁾.

لذلك فإن كل نشاط أو مجموعة أو حركة يمكن أن تخل بهذه الأولويات سينظر إليها -من طرف النظام الجديد- بأنها معادية للشعب، ومعادية لطموحه الثوري في بناء وامتلاك دولة قوية تحقق هدف الثورة؛ وبالتالي سيكون الموقف إزاءها قويا وعنيفا.

(1) توفيق المديني، الجزائر الحركة الإسلامية والدولة السلطانية، ط1 (دمشق: درا قرطاس للنشر، 1998)، ص 80.

(2) مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 153.

(*) وصف بومدين في أحد خطبه الفترة من 62-65 بأنها مرحلة عدم الوضوح؛ حيث يقول «وهكذا عاشت الجزائر في الفترة بين 1962 إلى 1965 مرحلة تميزت بعدم الوضوح، فلا هي بالجزائر الاشتراكية ولا هي بالجزائر الرأسمالية (على الأقل من ناحية الشعارات) ولا هي بالجزائر التي تريد أن تبني وتحل المشاكل المستعجلة والمشاكل الضرورية، ولا هي حددت أسبقياتها واختارت أولوياتها، أنظر: وزارة الإعلام والثقافة، خطب الرئيس بومدين 2 جويلية 1973-3 ديسمبر 1974، الجزء 5، ص 319.

(3) محمد بغداد، من الفتنة إلى المصالحة، أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر، (الجزائر: دار الحكمة، دت)، ص 84.

وهكذا فإن نظام بومدين العازم والمصمم على بناء هذه الدولة الجزائرية المنشودة سيلجأ إلى تدعيم نفوذه وترسيخ حضور الدولة في جميع الميادين، فالمرحلة التي اعتلى فيها هذا الأخير سدة الحكم كانت خطيرة بكل المقاييس؛ فعلى الصعيد الداخلي ورث النظام البومديني -كما النظام البنبلي- تركة ثقيلة من الإرث الاستعماري الفرنسي؛ حيث لم تزل الجزائر حتى تلك المرحلة ورشة مفتوحة تنتظر مباشرة الإنجاز على مختلف الصعد، وفي شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية...، كما أن الحياة السياسية لا تزال تعيش تحت وطأة التحالفات والمعارضات؛ وبناء مركز سياسي قوي ومستقر لم يزل حلما بعيد المنال؛ إذ إن عديد الرموز السياسيين اختاروا الخارج لمعارضة النظام الجزائري والتعريض به، ومن بين هؤلاء وزراء سابقون وسياسيون وقادة عسكريون جاء بعضهم مع الانقلاب نفسه؛ بل إن بعضهم ممن كان سندا لهذا الانقلاب قاد من الداخل محاولات انقلابية جديدة كادت تعصف بالنظام الوليد⁽¹⁾. أما على الصعيد الدولي فإن أزمة حدود الجزائر مع جيرانها المغاربيين بقيت ماثلة أمام الجميع، والصراع العربي الإسرائيلي كان في أوجه، وقطباً الحرب الباردة يسيان إلى استمالة الدول حديثة الاستقلال ومحاوله إلحاقها بفصائهما الأيديولوجي والسياسي... في ظل هذه المتغيرات -وغيرها- المحلية والدولية حددت السلطة أولوياتها وحسمت في اختياراتها وتوجهاتها الأيديولوجية والسياسية وقررت بكل صرامة عدم السماح لأي جهة أن تخل بجدول أعمالها واختياراتها⁽²⁾.

إن تتبع فترة الحكم البومديني منذ جوان 1965 إلى ديسمبر 1978 يكشف لنا أن حرص هذا الأخير على تنزيل هذه الاختيارات ووضعها موضع النجوز الفعلي قد انجرت عنه عديد ردود الفعل من أطراف كثيرة مكوّنة للمجتمع الجزائري، وعلى أساس هذه الأفعال وردود الأفعال تشكلت فصول من حياة هذا المجتمع خلال الفترة المذكورة.

(1) في 1966 هرب البشير بومعزة وأحمد محساس وهما عضوان في مجلس قيادة الثورة إلى باريس وأعلنا معارضتهما لنظام بومدين، وبعد المحاولة الانقلابية للمعيد الطاهر الزبيري في ديسمبر 1967، اختلف قايد أحمد الذي عين على رأس حزب جبهة التحرير مع بومدين وفرّ هو الآخر إلى المغرب لاجئاً، وقبل هؤلاء جميعاً استمر كريم بلقاسم في معارضة نظام بومدين بعدما عارض نظام ابن بلة حتى تم اغتياله في فرانكفورت الألمانية في أكتوبر 1970، كما تمت تصفية محمد خيضر بمدريد شهر يناير 1967، أنظر:

Benjamin STORA. Op.Cit. pp 254-253

(2) محمد بغداد، مرجع سابق، ص 85.

إننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع بحثنا المتعلق بالحركة الإسلامية أن نتتبع بعض هذه الفصول سواء تعلق الأمر بجوانبها الأيديولوجية أو الاقتصادية أو الثقافية، فمحصلة ما انبثق في الساحة الجزائرية في تلك المرحلة التاريخية كان نتاجا لما اعتمل فيها من تلك الأفعال وردود الأفعال؛ حيث كوّنت الأراضيات الصلبة للتعبئة والتعبئة المضادة ونمو الحركات الاجتماعية في الجزائر، ومنها على الخصوص الحركة الإسلامية.

3. 1- الاختيارات الأيديولوجية :

إذا كان النظام البنيلي قد ورث من بعض أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية، ومن بعض أدبيات الثورة التحريرية (أرضية الصومام، برنامج طرابلس...) مطمح تحقيق الاشتراكية بما تحيل إليه من معاني التعاون والمشاركة والتكامل⁽¹⁾، ومن قيم العدالة والمساواة، فإنه أصبح أكثر إصرارا على تطبيق بعض مدلولاتها كما تحيل إليها الأدبيات الماركسية. وإذا كان تطبيق الاشتراكية قد اتخذ مع ابن بلة طابع التسيير الذاتي فإنه مع بومدين سينطلق من شعار الثورات الثلاث (الصناعية والزراعية والثقافية) والتأميمات الكبرى أواخر الستينيات وبداية السبعينيات، ومن شعار تحقيق المجتمع الاشتراكي.

ولاستجلاء الاختيارات الأيديولوجية الكبرى للدولة الجزائرية وإدراك ملامح مشروع المجتمع المزمع بناؤه في عهد التصحيح الثوري فإنه ينبغي الرجوع إلى النصوص الرسمية التي أنتجها النظام الحاكم بعد أن استقرت له شؤون الحكم. فمن المعلوم أنه بعد وصول بومدين للسلطة ومن منطلق الشرعية الثورية الجديدة حل كل المؤسسات الدستورية (الجمعية الوطنية، المكتب السياسي للحزب) وألغى العمل بكل المواثيق والنصوص السابقة بدءا بدستور 1963 وميثاق 1964، لينتج بعد فترة من التجريب السياسي -والبحث عن جسر للانتقال من مرحلة الشرعية الثورية والتاريخية إلى مرحلة الشرعية الشعبية المبنية على الاختيار الانتخابي-⁽²⁾ نصوصه الخاصة وعلى رأسها ميثاق 1976 ودستور 1976 اللذان

(1) ميلود سفاري، مرجع سابق، ص 77.

(2) حتى ولو كان ذلك بطريقة شكلية ومظهرية، فقد باشرت السلطة الجديدة تنظيم مجموعة من الانتخابات بدءا من الانتخابات البلدية (انتخابات 1967 و1971 و1973) والولائية (انتخابات 1969 و1974 و1975) ثم الرئاسية (انتخابات ديسمبر 1976) والتشريعية (انتخابات فبراير 1977)، مع تنظيم استفتاء على الميثاق الوطني في 27 جوان 1976.

يلخصان التصور البومديني للدولة والمجتمع الجزائريين.

لقد مضى بومدين في اتجاه الاختيار الاشتراكي تحت تأثير بعض الظروف والأفكار؛ فهو (أي بومدين) من حيث أصوله الاجتماعية متحدر من عائلة ريفية فقيرة، لذلك لا غرابة أن تستهويه الفكرة الاشتراكية التي تروج لقيم العدالة الاجتماعية والمساواة، وقد نقل عنه قوله «لقد اتفقنا إذا ما بقينا أحياء على مواصلة الطريق، فالمقاتلون لم يقوموا بالثورة حتى يصبحوا خماسة لدى الملاك الجزائريين»⁽¹⁾. وقد شجعه -أيضا- للمضي في اتجاه الاختيار الاشتراكي المناخ الدولي المتميز -خلال الفترة الستينية والسبعينية- بالانتشار والرواج الواسع للفكر الاشتراكي والأيدولوجيا اليسارية. وهكذا مضى بومدين في تنفيذ قناعاته ورؤيته الخاصة حول بناء الدولة والمجتمع معتمدا في ذلك على تحالف تكتيكي مع دول المعسكر الاشتراكي واليسار الماركسي الجزائري وبالأخص بعد 1972⁽²⁾.

3. 1. 1- قراءة في ميثاق 1976:

يعد ميثاق 1976- مثلما جاء في مقدمته- الحلقة السادسة ضمن سلسلة النصوص والمواثيق التي أفرزتها عملية التوضيح السياسي والبلورة الأيدولوجية (Clarification politique et progrès idéologique) بدءا ببدء أول نوفمبر وأرضية الصومام، ثم برنامج طرابلس، وميثاق الجزائر، ووصولا إلى بيان التصحيح الثوري⁽³⁾.

والميثاق هو عبارة عن وثيقة توجيهية عدت -كما أشارت إلى ذلك المادة الثانية من القرار الرئاسي رقم 57-76 المؤرخ في 5 جويلية «يوليو» 1976- مصدرا أساسيا لسياسة الأمة وقوانين الدولة⁽⁴⁾. وتبرز أهمية الميثاق في أنه جاء بعد فترة من التجريب السياسي استمرت من 1965 إلى 1975؛ فبعد عقد من التغيير الحاصل في مستوى قيادة الدولة الجزائرية أعلن بومدين عشية الاحتفال بالذكرى العاشرة للتصحيح الثوري في خطاب

(1) رياض الصيداوي، صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، مرجع سابق، ص 71.

(2) اسماعيل قيرة «آخرون»، مرجع سابق، ص 108، وأيضا: AzizENHAILI&OumelkheirADDÀ.Op.cit.Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal__fr/.

(3) République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Charte Nationale 1976, p 7.

(4) Ibid. p 6.

رسمي ما يمكن أن نتأوله بأنه نية للنظام الحاكم في الانتقال نحو مرحلة جديدة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع، هي مرحلة المؤسسات (ولو في صيغتها الشكلية كما أسلفنا)؛ حيث أعلن عن مشروع ميثاق وطني هو في طور الإعداد، وعن انتخابات تشريعية ورئاسية. وفي 26 أفريل 1976 نشر المشروع التمهيدي للميثاق وانتظمت لإثرائه حملات واسعة من النقاشات العامة في الأحياء السكنية وأماكن العمل، وفي المدينة كما في الريف، ليتم اعتماده بعد استفتاء شعبي شهر جوان 1976 بنسبة 98,50 ٪ من الأصوات المعبر عنها⁽¹⁾.

إن إرساء قواعد دولة تتميز بالاستقرار والقوة، والانتقال بالبلاد من حالة الفوضى إلى طور من التنظيم المحكم للمجتمع -مثلاً جاء في بيان التصحيح الثوري- يتطلب إرادة سياسية قوية، ومفهومية (أيديولوجيا) واضحة تقود جهود الجزائريين للمضي في هذا الاتجاه، وقد عدّ هذا الميثاق الوطني أساساً لتحقيق ذلك.

لقد تم التأكيد في هذا الأخير على أهمية أن تتوحد الجهود لتدعيم السيادة والاستقلال الوطني، والكفاح ضد التخلف وضد استغلال الإنسان للإنسان، وبناء اقتصاد وطني عصري...، غير أن كل ذلك لن يتحقق إلا في إطار مذهبي واضح هو إطار الاختيار الاشتراكي الذي تم التنصيص على أنه «اختيار لا رجعة فيه»⁽²⁾. ومن هذا المنطلق تم النظر للاشتراكية في الجزائر على أنها «حركة حتمية لا رجعة فيها» فمثلاً «كللت الثورة المسلحة بالنصر فإن الاشتراكية ستتوج بالنجاح»⁽³⁾.

إن تحقيق الاشتراكية ووضع الخيار الاشتراكي -الذي هو نتيجة طبيعية لكل ذلك الكفاح والمقاومة المسلحة ضد الاستعمار- موضع التنفيذ ضرورة ملحة، ولا يمكن أن تكون المرحلة التاريخية الراهنة -مثلاً جاء في الميثاق دائماً- سوى مرحلة الدعم الاستراتيجي للاشتراكية والتمهيد لانتصارها النهائي. وإعطائها في بلادنا محتواها النظري والتطبيقي الملائم هو ما وضع من أجله الميثاق الوطني⁽⁴⁾.

(1) Benjamin STORA, Op.Cit, p 257

(2) مثلاً تم النص عليه في المادة 10 من دستور 1976، انظر: République Algérienne Démocratique et Populaire.Front de libération nationale, Constitution 1976, p 7 et p 14.

(3) Charte Nationale 1976, p 15

(4) Ibid, p 29 .

ويمضي محررو نص الميثاق في الدفاع عن الخيار الاشتراكي مستخدمين جهدهم الخطابى والبلاغى الكبير للتأكيد على أهمية هذا الخيار وضرورته، مؤكدين على أنه ليس اختيارا تعسفيا، بل هو محصلة طبيعية للكفاح الوطنى. ولا هو نظام مستورد ألصق بجسم الأمة، وإنما هو مسيرة حية تضرب بجذورها فى أعماق الكفاح من أجل التحرير الوطنى وترتبط ارتباطا وثيقا بالأمة الناهضة وبمصيرها⁽¹⁾.

أما عن الطموح الذى يهدف إليه الاختيار الاشتراكى فى الجزائر فإنه لا يقف عند مستوى تحقيق تغيير قشري لبنية المجتمع الجزائرى، بل يهدف إلى تغييرها (أي بنية المجتمع) تغييرا جذريا يمس بالأساس الروابط والعلاقات والمبادئ الموروثة عن التنظيم الاجتماعى التقليدى لجهة تعميم وغرس مبادئ التنظيم الاشتراكى⁽²⁾، بمعنى السير بالمجتمع الجزائرى نحو المبدأ الأعلى الاشتراكى، وإعادة تكييفه فى اتجاه أن يتواءم مع أخلاقيات ومتطلبات المجتمع الاشتراكى مثلما نظرت له الأدبيات اليسارية والاشتراكية. مجتمع يذوب فيه الفرد ويتلاشى لصالح مطالب المجموع الاجتماعى.

إذن، مثل غيره من نصوص الدولة الجزائرية الحديثة (برنامج طرابلس، ميثاق الجزائر...) لم تخرج نصوص ميثاق 1976 عن إطار المذهبية الاشتراكية؛ فالشروحات العديدة والحديث المكثف عن الاشتراكية فى مختلف فصول وأبواب الميثاق، والاستخدامات المتكررة للمفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بالأدبيات اليسارية تبرز إلى أى مدى وصل تأثير الموجة الاشتراكية إبان تلك المرحلة على النموذج الدولى الجزائرى.

3. 1. 2 - قراءة فى دستور 1976:

لا يختلف نص دستور 1976 فى روحه ومضمونه عن نص الميثاق الوطنى من حيث احتفاله بالاشتراكية كخيار للدولة الجزائرية المستقلة؛ حيث تبرز القراءة المسحية للمواد التى انطوى عليها تأكيده على ضرورة وأهمية هذا الاختيار. وبدءا من مقدمة الدستور إلى أبوابه الثلاثة بمختلف فصولها وموادها، تتكرر الإحالة على الاشتراكية فى غير ما موضع.

(1) Ibid, p 24 .

(2) Ibid, p 53 .

إن الدولة الجزائرية التي يرمي إلى بنائها النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» هي دولة اشتراكية بالضرورة، تتلخص غايتها في تطوير شخصية الفرد الجزائري ضمن إطار هذا الاختيار. اختيار يتيح له التعجيل بتخليصه من الاستغلال والتخلف، ويضعه مع كامل المجموعة الوطنية على طريق التقدم والرفاه من خلال المباشرة الميدانية لجملة من الإجراءات المجسدة لعمق الاختيار الاشتراكي كالثورة الثقافية، والثورة الزراعية والثورة الصناعية، وسياسة التوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير. ولضمان استمرارية هذا الخيار وحراسته أكدت عديد المواد الدستورية الأخرى على جملة من الإجراءات الوقائية والردعية، فحتى تأخذ الاشتراكية مداها من الانفراس في الواقع الاجتماعي الجزائري ينبغي العمل على ترقية الإنسان الجزائري تعليما وثقيفا، وإكسابه وعيا يتيح له تمثلاً لمبدأ الأعلى الاشتراكي والدفاع عنه.

وفي هذا الصدد يحدد الدستور للحزب دورا رياديا يمكن أن يلعبه في التعبئة الدائمة للشعب المكون من العمال، والفلاحين والشباب والمتقنين الثوريين وذلك بتربيتهم عقائديا، وتنظيمهم وتأطيرهم من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي. أما مؤسسات الدولة الأخرى كالقضاء والجيش.. فعليها هي كذلك واجب تدعيم هذا الاختيار وصيانته؛ فالجيش «هو أداة الثورة في تنمية البلاد وتشييد الاشتراكية»، ومؤسسة القضاء لها دورها البالغ «في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها»، ولا حجة لأي طرف-سواء كان فردا عاديا أم مسؤولا في أعلى هرم الدولة-أن يمس بعد ذلك بهذه الاختيارات، كما لا يمكن التذرع بأي ذريعة لضرب أسس الثورة الاشتراكية مهما كانت المبررات. وفيما يلي جدول يلخص بعض مفردات الاختيار الاشتراكي في هذا الدستور.

جدول رقم (4-4) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور 1976⁽¹⁾

عنوان الفصل	عدد المواد	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
-------------	------------	--

(1) اعمدنا في أخذ هذه المقاطع النصية من النص الإلكتروني لدستور 1976 المعدل في يناير 1980، انظر: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور 1976، [En Ligne]، [Consulté le: 2008/09/20]، متوفر على: <http://www.apn-dz.org>

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

<p>- تمهيد</p>	<p>/</p>	<p>- غاية الاستقلال ازدهار شخصية الفرد وترقية الجماهير، في إطار الاختيار الاشتراكي. - الثورة الجزائرية حددت مذهبها ورسمت استراتيجيتها على ضوء الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه- تقوم دعائم الدولة الجزائرية..على مشاركة الجماهير..وخوضها النضال من أجل التنمية التي تستهدف خلق القاعدة المادية للاشتراكية.</p>
<p>- الباب الأول: المبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع، الفصل الأول: الجمهورية</p>	<p>09 مواد</p>	<p>- الدولة الجزائرية دولة اشتراكية. - الميثاق الوطني هو المصدر الأساسي لسياسة الأمة وقوانين الدولة وهو المصدر الإيديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة... وهو مرجع أساسي أيضا لأي تأويل لأحكام الدستور.</p>
<p>الفصل الثاني: الاشتراكية</p>	<p>14 مادة</p>	<p>- الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه - تحدد الثورة الاشتراكية خطوط عملها.. للتعجيل بترقية الإنسان... وتمكين الجزائر من إرساء قاعدة اجتماعية اقتصادية متحررة من الاستغلال والتخلف سيحظى النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي تركز عليه الاشتراكية بالتطوير المستمر، بحيث يستفيد من مزايا الرقى العلمي والتقني. - تشكل الثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية، والتوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير، المحاور الأساسية لبناء الاشتراكية.</p>
<p>الفصل الثالث: الدولة</p>	<p>14 مادة</p>	<p>- هدف الدولة الاشتراكية الجزائرية هو التغيير الجذري للمجتمع، على أساس مبادئ التنظيم الاشتراكي.</p>
<p>الفصل الرابع: الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن</p>	<p>35 مادة</p>	<p>- حرية التعبير والاجتماع مضمونة، ولا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية. - يحدد القانون شروط إسقاط الحقوق و الحريات الأساسية لكل من يستعملها قصد المساسب الدستور أو... أو بالثورة الاشتراكية.</p>
<p>الفصل السادس: الجيش الوطني الشعبي</p>	<p>04 مواد</p>	<p>- يساهم الجيش الوطني الشعبي، باعتباره أداة الثورة في تنمية البلاد و تشييد الاشتراكية.</p>

<p>الباب الثاني: السلطة وتنظيمها. الفصل الأول: الوظيفة السياسية</p>	<p>10 مواد</p>	<p>- جبهة التحرير الوطني هي الطليعة المؤلفة من المواطنين الأكثر وعياً، الذين تحدوهم المثل العليا للوطنية والاشتراكية-مناضلو الحزب المختارون على الخصوص من بين العمال، والفلاحين والشباب، يصبون إلى تحقيق هدف واحد وإلى مواصلة عمل واحد غايته القصوى انتصار الاشتراكية-تشكل جبهة التحرير الوطني دليل الثورة الاشتراكية و القوة المسيرة للمجتمع وهي أداة الثورة الاشتراكية في مجالات القيادة والتخطيط والتنشيط - تسهر جبهة التحرير الوطني على التعبئة الدائمة للشعب، وذلك بالثريّة العقائدية للجماهير وتنظيمها وتأطيرها من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي.</p>
<p>الفصل الثاني: الوظيفة التنفيذية</p>	<p>22 مادة</p>	<p>يؤدي رئيس الجمهورية اليمين كما الآتي: «وفاً للتضحيات الكبرى ولأرواح شهداء ثورتنا المقدسة أقسم بالله العلي العظيم أن أحترم الدين الإسلامي وأمجده، وأن أحترم الميثاق الوطني والدستور، وكل قوانين الجمهورية وأحميها، وأن أحترم الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه»..</p>
<p>الفصل الرابع: الوظيفة القضائية</p>	<p>19 مادة</p>	<p>- يساهم القضاء في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها.</p>
<p>الفصل السادس: الوظيفة التأسيسية</p>	<p>06 مواد</p>	<p>- لا يمكن لأي مشروع لتعديل الدستور أن يمس... بالاختيار الاشتراكي.</p>

2. 3 - الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية (الثورة الزراعية والثورة

(الصناعية) :

مع بومدين ستعرف الجزائر انطلاقة تنمية عبر مباشرة عديد المشاريع الإصلاحية في مجالات الصناعة والزراعة؛ إذ بعد ثلاث سنوات من تجربة التسيير الذاتي (1962-1965) عمد النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» إلى وضع جملة من الإجراءات العملية موضع التنفيذ، بدءاً بخلق شكل جديد من التنظيم الاقتصادي الجزائري هو المؤسسات الوطنية الكبرى لتحل محل المؤسسات والمشاريع المسيرة ذاتياً، ثم مباشرة عملية التأميم الواسع للثروات الطبيعية المعدنية والبتروولية، وتأميم المنشآت المصرفية والتأمينية، والنقل.... والعمل على خلق قطاع عام وطني⁽¹⁾. وتدعمت هذه الخيارات في المجال

(1) أنظر: مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 118 وما بعدها، وحول تشكل قطاع عام وطني، عبد اللطيف بن أشنهو، التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط 1962-1980 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، ص 14-81.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الصناعي بمشروع الإصلاح الزراعي الذي أقره مرسوم 71-73 الصادر في 8 نوفمبر 1971 والهادف إلى الحد من الملكية الخاصة الموسعة للأرض والماشية، ومكافحة ظاهرة التفتت عن الأرض من خلال تأمين أراضي الملاك المتغيبين، وأمالك الحبوب والأوقاف، وتزويد صغار الفلاحين وبالخصوص المعدمين منهم بقسط مناسب من الأرض، وتشجيع الفلاحين بتسليمهم قروضا تمكنهم من توفير معدات ولوازم الزراعة. وفي الجملة تثوير وتحديث قطاع الفلاحة تحت شعار «الأرض لمن يخدمها»⁽¹⁾ لتحقيق الاكتفاء الذاتي والتحرر من التبعية الغذائية.

وتعززت هذه الإجراءات (تأمين، إصلاح زراعي...) بصدور ميثاق 1976 الذي نصفي العديد من فقراته وتوجيهاته -باعتباره وثيقة مرجعية للسياسات التنموية في البلاد- على أهمية ضرورة تعزيز ما اصطلح عليه بالثورة الصناعية والثورة الزراعية، معتبرا أن «مسار التشييد الاشتراكي قد اجتاز مرحلته الحاسمة في سنة 1972 بالشروع في تطبيق الثورة الزراعية». فالثورة الزراعية من خلال الإجراءات السابقة؛ أي «بتفكيكها للملكية العقارية الكبرى وتحديدها أيضا للمساحات الزراعية، وعدد أشجار النخيل، ورؤوس الماشية، استطاعت أن توزع على الفلاحين بدون أرض، وعلى الرعاة المستغلين، وسائل الإنتاج التي كانوا في أمس الحاجة إليها لكي يعيشوا حياة كريمة، وأن تعطي عملهم معناه كاملا، وأن تسهم بالتالي في ترقية كائنهم كإنسان أحرار»⁽²⁾. كما هدفت عملية الإصلاح الزراعي⁽³⁾ إلى تحقيق تغيير على مستوى العلاقات الاجتماعية وطرق الإنتاج في الوسط الريفي، ومكافحة استغلال الإنسان للإنسان، وتحطيم قيود النظام الاقتصادي القائم على الاستغلال، وجعل العمل المنتج قاعدة أساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي في الأرياف، وكذا محو الفوارق الاجتماعية بين الريف والمدينة. ولهذا الغرض وضع مخطط لبناء ألف قرية اشتراكية عبر

(1) في بعض خطابه يؤكد الرئيس بومدين على الفرق بين الإصلاح الزراعي والثورة الزراعية: حيث يرى أن الفرق بينهما جوهري، لأنه إذا كان الإصلاح الزراعي يرمي... إلى تحديد الملكية وتوزيع الأراضي على الذين ليس لهم أرض، فالثورة الزراعية ترمي إلى تغيير وضعية الريف تغييرا جذريا، وخلق مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم تسوده المساواة والعدل وخال من... الاستغلال؛ بحيث أن الأرض تصبح ملكا لمن يعملون فيها مباشرة، وقد طرحنا شعارا هو أن الأرض لمن يخدمها، أنظر: خطاب الرئيس بومدين، مرجع سابق، ص 58-59.

(2) Charte Nationale 1976, p 29.

(3) Ibid. p 74.

(4) مثلما ورد النص على ذلك في المادة 20 من دستور 1976.

كامل التراب الوطني موضع التنفيذ لترقية شروط حياة الفلاح الجزائري، وتمكينه بالتالي من الإسهام في التنمية الوطنية فيحدود النشاط الذي يضطلع به.

في مقابل القطاع الزراعي تم إيلاء قطاع الصناعة اهتماما أكبر؛ إذ كان يُنظر إليها على أنها أولوية الأولويات؛ فالبلاد -مثلا- لم تأكده- ليست في حاجة إلى سياسة جريئة في ميدان التصنيع فحسب، بل هي في حاجة إلى ثورة صناعية حقيقية تنجز ضمن منظور اشتراكي باعتباره طريقا وحيدا ممكنا لتحقيق التنمية، يمكن أن يعطيها مدلولها العميق وأبعادها السياسية⁽¹⁾.

إن هذه الثورة الصناعية تستهدف بالإضافة إلى التنمية الاقتصادية للبلاد تغيير الإنسان ورفع مستواه التقني والعلمي، وإعادة تشكيل بنية المجتمع الجزائري. كما تهدف إلى إدخال تغييرات عميقة على البنى الاقتصادية للبلاد للانتقال بها من اقتصاد تقليدي مبني على القطاع الخدمي والنشاطات الفلاحية إلى اقتصاد عصري متحرر من التبعية للخارج ومحقق للاستقلال الاقتصادي.

إن الثورة الصناعية التي كانت تطمح الجزائر إلى تحقيقها هي -مثلا- تؤكد مغنية الأزرق- ثورة «تهدف إلى مد الجزائر بصناعة ثقيلة تستخدم تكنولوجيا متقدمة، وتخلق وظائف، وتحوّل علاقات الإنتاج»⁽²⁾. على هذا الأساس انخرطت الجزائر منذ 1967 وطيلة فترة السبعينيات في تطبيق نمط الصناعات الثقيلة ذات التقنية المتطورة، أو ما سمي بنموذج الصناعات التصنيعية (Les industries industrialisantes) المستلهم من أعمال الاقتصادي الفرنسي فرانسوا بيرو (François Perroux) وبالأخص من أعمال دو برنيس (Gerard Destanne De Bernis)⁽³⁾ معتمدة في ذلك على استيراد التكنولوجيات المتطورة من الولايات المتحدة وألمانيا الغربية واليابان، وهو ما أهل الجزائر لبناء قاعدة صناعية معتبرة، قبل أن تعترض هذا النموذج صعوبات ميدانية لاحقة كان لها تأثيرها الكبير على مجمل التجربة التنموية في الجزائر فيما بعد.

(1) Constitution 1976, article N° 21, p 18 et Charte Nationale 1976, pp 78-79

(2) مغنية الأزرق، مرجع سابق، ص 149.

(3) انظر في ذلك: عبد اللطيف بن أشنهو، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها، وأيضا: Benjamin STORA, Op.Cit, pp261-263

3. 3 - الاختيارات الثقافية (الثورة الثقافية) :

هي الحلقة الثالثة في المشروع اليوميديني للنهوض بالمجتمع الجزائري وتحقيق الوثبة التنموية؛ حيث تم النظر للثورة الثقافية على أنها المحرك للثورات الأخرى، وكما جاء في الميثاق فإن «تحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج هو الشرط المسبق لبناء الاشتراكية، ولكن من الضروري أن تكون مرفوقة بتحول فكري وأخلاقي عميق... ولا يمكن أن تؤمن مسيرة الثورة ما لم تكيف الأخلاقيات الاشتراكية الذهنيات والسلوك»⁽¹⁾، فالتغيير المادي الحاصل نتيجة الثورتين الصناعية والزراعية مشروط في نجاحه بتحقيق تغيير أعمق ينبغي أن يمس بالأساس وعي الأفراد، وكذا حفز وتعبئة الطاقات الفكرية والأخلاقية للمجموع الاجتماعي لتتجه نحو العمل من أجل التطوير الاجتماعي والاقتصادي للبلاد، والدفاع عن مكاسب الثورة الاشتراكية.

إن على «الثورة الثقافية والأخلاقيات الاشتراكية التي تنبثق منها -مثلما جاء في نص الميثاق- اجتثاث بقايا الفكر الإقطاعي والقضاء على بذور الأيديولوجية البورجوازية الجديدة»⁽²⁾.

وعموما فإن الاختيارات الثقافية تهدف إجمالا إلى تكوين إنسان جديد عبر التأكيد على أهمية تدعيم الهوية الوطنية الجزائرية، وتشجيع التنمية الثقافية بمختلف أشكالها، والعمل على تطوير مستوى التمدن والكفاءة التقنية، وكذا اعتماد أسلوب في الحياة منسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية. أما الوسائط المتوسل بها لتحقيق هذه الأهداف فقد أكد الميثاق على ضرورة وأهمية التربية والتعليم الذي ينبغي أن يكون جزائريا في برامج واتجاهاته، وعلى أهمية تعميق التكوين العلمي والتكنولوجي بغرض التحكم في العلوم والتكنولوجيا. كما تمت الإشارة أيضا إلى ضرورة العمل على تطوير برامج محو الأمية وتعليم الكبار، وعلى أهمية تجهيز الثقافي، وتكوين المنشطين الثقافيين، ومكافحة الانحرافات والآفات الاجتماعية والبيروقراطية والسلوك الإقطاعي والانحرافات المضادة للثورة، والعمل

(1) Charte Nationale 1976, pp 63-64

(2) Charte Nationale 1976, p13

على ترقية المرأة⁽¹⁾.

إلا أن الملفت للانتباه هو تأكيد الميثاق على قضية التعريب وعلى أهمية اللغة العربية كلفة وطنية وكعنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، وعلى ضرورة تعميم استعمالها، وهو الأمر الذي تم مباشرته فيما بعد وبكثافة خاصة بعد الإصلاحات التي عرفها قطاع التعليم الجامعي، والتعليم العام الذي نظمته أمية 16 أفريل 1976.

3. 4 - الرؤية الجديدة للعامل الديني وموقع الإسلام في منظومة

الحكم البومديني؛

يعد البحث عن موقع الدين في معادلة الحكم البومديني مهما للغاية، ذلك أن لهذه الموضوعية ومسلكتيات التعامل معها في هذه المرحلة تأثيرات بارزة على مسار تشكل وتبلور الحركة الإسلامية في الجزائر.

فهل تغيرت مع الرئيس بومدين النظرة للعامل الديني في بعده القيمي -الثقافي، والطقوسي- العبادي، وبالتالي دوره وتأثيره في النسيج العام للمجتمع؛ ومسار حركة التنمية والتحديث اللتان تمت مباشرتهما؟ أم أن النظرة إليه في هذه الفترة لا تختلف كثيرا عن النظرة نفسها التي تكرست على عهد الرئيس أحمد بن بلة؟

إن عملية الحفر التاريخي في تلك المرحلة حيال هذه الموضوعية تبين لنا أن موقف النظام البومديني والنخبة الحاكمة في الجزائر منها يتميز بالتناقض وعدم الصراحة؛ فمن جهة تعتمد هذه النخبة إلى سن بعض الإجراءات التي تسير في اتجاه إثراء هذا المكون الهويتي الوطني (الدين الإسلامي)، ومن جهة ثانية تعتمد إلى بعض الممارسات المناقضة للاتجاه الأول.

لقد تميزت المرحلة البومدينية -مثل سابقتها البنبلية- «بتوظيف الإسلام توظيفا دائما (ولكن بشكل أكثر كثافة) بهدف خلق إجماع وطني وشعبي عارم حول اختيارات بومدين

(1) انظر: المادة 19 من دستور 1976 وأيضا: 64-72، Charte Nationale 1976.

الاشتراكية»⁽¹⁾، وفي هذا السياق يمكن أن نسجل كيف تم حشد وتعبئة الرموز والمؤسسات والشخصيات الدينية لتحقيق الالتفاف اللازم حول مشروع تنمية البلاد في ظل الأنموذج الاشتراكي.

إن الإسلام نظر إليه في هذا الصدد كعامل منوطة بمهدة الدولة حراسته، لذلك فإن إلحاقه بأجهزتها كان خيارا أساسيا يضمن سيطرتها على الحقل الديني (Le champ religieux) كبعد هام من أبعاد الحقل الثقافي المراد هو الآخر السيطرة عليه وتوجيهه. وهكذا أصبحت الدولة -بمحاولتها مأسسة (Institutionnalisation) الدين من خلال تشكيل إسلام دولة يضطلع به رجال دين (Clergé) رسميون يتم تكوينهم في المعاهد المعدة لهذا الغرض⁽²⁾؛ وبما أنشأتها من مؤسسات لإدارة ورعاية الشأن الديني (المجلس الإسلامي الأعلى، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية...) ⁽³⁾ - تحتكر تمثيلية الدين وتقدم قراءتها الخاصة له، بما يضمن نشر وتعميم اختياراتها الكبرى.

وإذا كانت الجراءة لم تذهب بالنظام الحاكم إلى حد الفصل بين الدين والدولة، أو اعتبار الدين مسألة شخصية فإن بعض توجهاتها كانت تشي بأن له مقاربة خاصة حيال موضوعة الدين؛ فقد اتجهت بعض جهوده -مثلما بينا- إلى محاولة توظيف الإسلام بما يخدم تصوراتها واختياراته ويضفي عليها نوعا من المشروعية؛ حيث تم إلحاق المؤسسات الدينية وعلى رأسها مؤسسة المسجد لتصبح قناة من قنواته السياسية والأيدولوجية. كل ذلك من أجل الإبقاء على الدين داخل مجال هيمنته، للظفر -في النهاية- بهيمنة كلية على المجتمع على اعتبار ما يشغله الإحساس الديني، والتعلق بالإسلام من حيز هام في الضمير الشعبي.

(1) المنصف وناس، مرجع سابق، ص 104.

(2) Severine Labat, Les islamistes algériens, Op, Cit, p 67

(3) أنشئ المجلس الإسلامي الأعلى في 18 فبراير 1966 وترأسه الشيخ أحمد حماني العضو السابق في جمعية العلماء، وتم تحويل وزارة الحبوس إلى وزارة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية بدءا من شهر جويلية «يوليو» 1970 لتعمل وفق مقاربة جديدة: هي المساهمة في إعداد سياسة ثقافية وتحقيق ترقية الدين الإسلامي، وإصدار الفتاوى، وإدارة ومراقبة الأملاك الوقفية، وتأطير معاهد التعليم الأصلي إلى حين إنهاء هذا النوع من التعليم بعد عام 1975 نتيجة ضغط اليسار الماركسي.

لقد حاول النظام الحاكم بهذه المسلكية خلق توافق وانسجام بين مشروعه الاجتماعي ذي الطبيعة الشعبوية ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التي اعتبر الإسلام أحد مكوناتها الأساسية⁽¹⁾، لذلك لا غرابة أن نلاحظ من جهة تشديدا على الانتماء الإسلامي للجزائر، ومن جهة ثانية اتجاها نحو تكريس الخيار الاشتراكي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إن تتبع هذا المسار عبر ثنائية المبدأ النظري-التطبيق الميداني يكشف لنا بوضوح الازدواجية التي كانت تطبع توجهات السلطة نحو الشأن الديني؛ إذ بالرجوع إلى النصوص النظرية المرجعية المنتجة في مرحلة حكم الرئيس بومدين (ميثاق ودستور 1976) نكتشف ذلك الاحتفال والتأكيد على محورية البعد الديني الإسلامي كمكوّن تتعرف به الشخصية الوطنية الجزائرية؛ فالشعب الجزائري -مثملا نص عليه الميثاق- شعب مسلم، والإسلام هو دين الدولة، وهو أحد المقومات الأساسية للشخصية التاريخية للجزائر⁽²⁾، إلا أن الممارسة العملية والتطبيق الميداني يبرز لنا نوعا من الانتقائية والتوظيف الخاص للدين الإسلامي فيما يتوافق مع نظرة السلطة واختياراتها.

وبخصوص هذه القضية يميز أحد الباحثين من زاوية تحليلية⁽³⁾ بين: تمين النظام البومديني للمعطى الديني الإسلامي في بعده الثقافي الهوياتي، وإهماله في بعده الطقوسي-العبادي؛ فالنظرة إلى الدين الإسلامي في هذه المرحلة اتجهت إلى محاولة مزاجته بالاشتراكية؛ حيث تم النظر إليه كمرجعية ثقافية للأمة الجزائرية لأنه شكّل في لحظة تاريخية مخصصة هي اللحظة الاستعمارية، عقيدة وثقافة مفايرة لتلك التي كانت تعمل على تحقيقها الأيديولوجيا الاستعمارية، وهذا أهله لكي ينظر إليه بعد الاستقلال كقاعدة

(1) عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا»، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989)، ص 188.

(2) ورد النصيص في دستور 1976 على أن: الإسلام دين الدولة (المادة: 02)، والرئيس يمجّد الدين الإسلامي ويحترمه (المادة: 110)، اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلما (المادة: 107)، رفض المساس بدين الدولة في أي مشروع تعديل دستوري لاحق (المادة: 195).

(3) بن عتوين عون، «إشكالية الإسلام والاشتراكية في الخطاب الإيديولوجي في الجزائر بعد الاستقلال»، (en ligne)، مجلة علوم إنسانية، السنة السادسة، العدد 39، خريف 2008، 2009/06/25.

Consulté le. Disponible sur: www.ulum.nl.

لتحقيق الوحدة، ومحو أي تعددية أو انتماء إثني في نطاق المجتمع الجزائري.

على هذا الأساس اتجه خطاب السلطة إلى تزكية البعد الثقافي - الحضاري والهوياتي للإسلام أما النظر إليه كنظام عبادي - طقوسي ونسق قيمي معياري، فقد كان أقل اعتباراً؛ حيث تراجعت مظاهر التدين في هذه المرحلة، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لروح الإسلام⁽¹⁾. ناهيك عن تكريس تهميش الإسلام في مرجعية الدولة السياسية والاقتصادية، وعدم الاعتقاد في فعاليته وجدواه كنظام سياسي واقتصادي.

حقيقة لقد سارت بعض المبادرات اللاحقة في اتجاه الاستدراك على البعد القيمي المعياري للدين الإسلامي وأحداث ما يسميه جيل كيبيل (Gilles Kepel) وبعض الكتاب الغربيين بالأسلمة من فوق (Islamisation par le haut)؛ حيث عمدت السلطة إلى تدشين جملة من الإجراءات؛ كالحملة على انحطاط الأخلاق في صيف وخريف سنة 1970، واستبدال عطلة نهاية الأسبوع بيوم الجمعة بدلا من يوم الأحد بدءا من 16 أوت «أغسطس» 1976، وإلغاء المدارس الأوروبية ذات التوجه التبشيري، واقتلاع العرائش والكروم الموجهة لصناعة الخمر⁽²⁾، ومنع تربية الخنزير عبر كامل التراب الوطني بمرسوم 27 فبراير 1975⁽³⁾، ورعاية عمليات بناء وتوسعة المساجد وأماكن الصلاة... إلخ، لكن الإطار العام الذي كان يحكمها هو إطار التنازل الشكلي وتحسين المظهر مثلما عبر عن ذلك مايكل ويليس⁽⁴⁾، وامتصاص الغضب الشعبي، والظهور بمظهر المؤتمن على الدين والحافظ له، وبالتالي قطع الطريق أمام الحركة الاجتماعية الإسلامية التي بدأت حينها تتبلور متخذة من مثل هذه

(1) هذا ما لمسناه في كل المقابلات التي جمعنا بقيادة من مختلف تيارات الحركة الإسلامية؛ حيث اعتبروا أن من أكثر محفزات انطلاق حركة إسلامية في الجزائر في تلك المرحلة التاريخية هو ذلك الابتعاد عن الالتزام بتعاليم الإسلام كترك الصلاة والاستهزاء بالملتزمين بعبادتهم، وانتشار مظاهر التفسخ الاجتماعي والانحراف الأخلاقي، والنزعات المادية والمدمية والإلحادية... في المجتمع العام والمجتمع الجامعي على وجه الخصوص.

(2) كانت حكومة يومئذ قد صرحت لتجار الخمر عشية 19 جوان 1965 وسمحت لهم بتسويق منتجاتهم بعد أن حصل تضيق عليهم في فترة حكم الرئيس ابن بلة، أنظر: رابح بلعيد، «الجزائريون يفسدون باسم التعاون الثقافي»، في: تاريخ الجزائر الحديث، مرجع سابق، الحلقة 74.

(3) Voir: George Anawati & Maurice Borrmans; Op.Cit, p 221-222; et Benjamin Stora, Op.Cit, p 286-287.

(4) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 68.

الموضوعات أرضية للتعبئة وأساسا للنشاط والاحتجاج.

إن التخريجة التي حاول النظام صوغها والترويج لها ممثلة في الربط والمزاوجة بين الاشتراكية والإسلام، وإبراز أوجه القرابة بينهما، وتبرير توافقهما من حيث إنهما يؤكدان على العدالة الاجتماعية ونبذ الاستغلال... لم تُجدِ نفعا؛ حيث استمرت كثير من العناصر اليسارية المتنفذة تشجب الدين الإسلامي وتتهمه بالرجعية، وتعتبره عاملا من عوامل التخلف والركود الاجتماعي. بل إن بعض المسلكيات الأخرى للنظام الحاكم تبين بما لا يدع مجالا للشك اندراجه الواضح (أي النظام) في إطار أيديولوجي ماركسي يعطي للعناصر المادية الأولوية بامتياز، مستبعدا أن تكون القيم الروحية - التي يشكل الإسلام من حيث هو دين عمقا لها - صالحة لبناء المجتمع اقتصاديا واجتماعيا^(*)، متبنيا في ذلك مقاربة خاصة في تفسير عوامل التخلف الذي تعاني منه الجزائر كجزء من العالم الإسلامي. فما أصاب هذا الأخير من انحطاط لا يمكن تفسيره بالأسباب الأخلاقية البحتة، بل إن هناك عوامل أخرى ذات طابع مادي واقتصادي-اجتماعي، وهي العوامل ذات الشوكة والغلب. المحصلة في النهاية هي إنطريق التنمية لا يمكن مقارنته روحيا أو دينيا بل ماديا، وهو ما يفيد أن الشعب الجزائري ومعه الشعوب الإسلامية محكوم عليها بأن تختار إما طريق التطور والتقدم من خلال تبنيتها للاختيار الاشتراكي الحداثي، أو أن تبقى فريسة للتخلف مهما كان تمسكها بدينها.

نعود إلى القول بأن هذه الازدواجية التي بدا النظام الحاكم يصدر عنها في تلك المرحلة اتجاه المسألة الدينية تعكس بحسب بعض الدارسين⁽²⁾ موقفا تكتيكيا يضمن له واقعا عملية احتكار السلطة، والتحكم بكفاءة في إدارة شؤون المجتمع؛ حيث يمكن أن تجد

(*) سوف يتصدى لإثبات هشاشة هذه المقاربة مالك بن نبي في مجمل كتاباته وأطروحاته حول مشكلات الثقافة والحضارة، وشروط النهضة والبناء الحضاري.

(1) بن عتوب بن عون، المرجع السابق. ولعل أبرز ما أكد على هذه القضية بعض النصوص الواردة في ميثاق 1976، وكذا بعض خطاب الرئيس بومدين، ومنها على الخصوص خطابه في المؤتمر الإسلامي الثاني ببلالهور الباكستانية شهر فبراير 1974 الذي أكد فيه على أن «الاقتصاد هو أساس الحياة في عالم اليوم، وإذا لم نتمكن من إعطاء روابطنا الروحية محتواها الاقتصادي فسنبقى محكوما علينا بالتهمية.... لقد دلت التجارب البشرية في كل زمان ومكان على أن الروابط الدينية مسيحية كانت أم إسلامية أم غيرها انهارت تحت معاول الفقر والجهل....» انظر: خطاب الرئيس بومدين، مرجع سابق، ص 147 وما بعدها.

(2) انظر في هذا الصدد: أحمد رواجعية، مرجع سابق، ص 17-18.

جميع الكتل الاجتماعية -مهما تباينت خلفياتها الفكرية والأيدولوجية- بغيتها.

في هذا الصدد وتلخيصا لما سبق فإنه يمكننا التمييز بين خطين متوازيين أو متناقضين انتهجتهما سلطة بومدين في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، يتجسد الخط الأول في الاقتراب من اليسار، ويتمثل الخط الثاني في تدعيم النهج غير اللائكي⁽¹⁾.

وإذا كنا قد تحدثنا عن بعض الإجراءات التي باشرها النظام الحاكم والمندرجة ضمن أبعاد الخط الثاني؛ أي خط تدعيم النهج غير اللائكي (النص على أن الإسلام هو دين الدولة، ودين من يتولى رئاستها....) فإن تدعيم الخط الثاني؛ أي الاقتراب من اليسار الشيوعي أصبح أكثر وضوحا منذ أوائل السبعينيات عندما بدأ بومدين يبحث له عن سند اجتماعي وسياسي لإنجاز مشروعه التحديثي.

إنه من المعلوم أن الرئيس هواري بومدين بدا في أوائل عقد السبعينيات^(*) أكثر انفتاحا واقتربا من المعسكر الشيوعي أيديولوجيا وسياسيا؛ فقد أعلن عن انطلاق المرحلة الثانية للثورة الجزائرية مبرزا حاجة المجتمع الجزائري إلى ضرورة التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية وملكية وسائل الإنتاج⁽²⁾، مطلقا بذلك ما سمي «بالثورة الاشتراكية» بدءا من نوفمبر 1971.

وبحثا عن توازن سياسي جديد، وعن سند داخلي لثورته الاشتراكية وسياساته التنموية حاول الاقتراب من الانتلجنسيا التقدمية، وبالأخص من اليسار الماركسي الجزائري بدءا من 1972؛ حيث أطلق صراح المعتقلين السياسيين المحسوبين على منظمة المقاومة الشعبية (Organisation de Résistance Populaire O.R.P)⁽³⁾

(1) احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، مرجع سابق، ص 87-88.

(*) يمكن تبعا لذلك أن نقسم فترة حكم الرئيس بومدين إلى مرحلتين، المرحلة الأولى تبدأ من 1965-1971، وكان حينها أقرب إلى الاتجاه المروبي؛ حيث أيد التعريب، لكن حدث المنعرج منذ أواخر 1971 حينما بدأ بومدين يتجه نحو اليسار ويميل إلى طروحاته.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72.

(3) تم تفكيكها من طرف البوليس السياسي للنظام الجديد، وكان على رأس هذه المنظمة المسلحة التي تشكلت بعد الانقلاب في سبتمبر 1965 ماركسيين مقرين من أحمد بن بلة ومن بينهم حسين زهوان العضو السابق في المكتب السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني، وبشير حاج علي، والصادق هجرس زعيم ما عرف فيما بعد بحزب الطليعة الاشتراكية (PAGS).

المشكلة من الأعضاء القدامى للحزب الشيوعي الجزائري (P.C.A) وبعض الماركسيين المستقلين، وفتح أمامهم أبواب المنظمات الجماهيرية (الاتحاد العام للعمال الجزائريين U.G.T.A، والاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية U.N.J.A) ليحتلوا فيها مراكز القيادة والتوجيه⁽¹⁾.

وهكذا تحولت هذه المنظمات إلى وسائط فعالة للدعوة إلى الالتفاف حول مكاسب الثورة الاشتراكية وتعزيز القناعة بالاختيار الاشتراكي، وتعبئة الشباب، والشباب الجامعي بالخصوص للتشبع بالمثل العليا للاشتراكية، وحثهم على المشاركة في حملات التطوع (Volontariat) والانتشار في الأرياف لنشر والتعريف بأفكار الثورة والتقدم والاشتراكية بين جموع الفلاحين الريفيين.

الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة، ومجالات النشاط

سبق وأن أكدنا في مكان سابق من هذا الفصل بأننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر أن نرافق فترة حكم الرئيس هواري بومدين ونتتبعها في جوانبها المختلفة، بدءاً بالاختيارات الفكرية والأيديولوجية التي كان يصدر عنها، وانتهاء بمشروعه حول الثورة الاشتراكية في ميادين الزراعة والصناعة والثقافة. ذلك أن فترة حكم الرئيس أحمد بن بلة- وإن تخللتها بعض الجهود الحركية الإسلامية التي ألمعنا إليها، وكانت بمثابة الإرهاص لجهد حركي إسلامي لاحق سيستمر ويتكثف في مرحلة حكم الرئيس بومدين- لم تكن سوى فترة معترضة (Parenthèse) أو مرحلة ظرفية وانتقالية لم تتجاوز في مداها الزمني ثلاث سنوات، ولم يتح فيها للرجل الوقت الكافي لتنزيل كل رؤاه حول إدارة شؤون الدولة والمجتمع، علاوة على أنها كانت فترة انتقالية بين مرحلة تاريخية ثقيلة التركة هي مرحلة الاستعمار، ومرحلة لاحقة هي مرحلة استلام زمام إدارة شؤون دولة وليدة لم تتضح معالمها بعد، مع ما يصحب هذه المرحلة من اضطراب

(1) انظر: احميدة عياشي، المرجع والصفحات نفسها، وأيضاً: مسعود بوجنون، مرجع سابق، ص 23 وما بعدها، وأيضاً:

Oumelkheir Adda&Aziz Enhaili, Op,Cit, Benjamin Stora, Op,Cit, p p 253-256. وأيضاً:

ومن تقلبات الانتقال بعد خروج المستعمر من البلاد.

على العكس من ذلك تبدو فترة حكم الرئيس بومدين -بما أتيح لها من مدى زمني (13 سنة)- حقبة مميزة، وتجربة مهمة لرجل أمكن له في هذا الحيز الزمني أن يضع جانبا كبيرا من مشروعه حول الدولة والمجتمع موضع التنفيذ. ففي غضون هذه الفترة استطاع بومدين أن يوفر بعض شروط الاستقرار السياسي، ويوجه المجتمع نحو الانخراط في عملية التنمية كهدف قومي، وأن يؤسس بالتالي لدعائم الدولة الجزائرية الحديثة، ويبني مؤسساتها وأجهزتها الرسمية، المدنية والعسكرية التي ستعطي للجزائر ملمحها العام كدولة مستقلة، بل وكدولة رائدة عالم ثالثيا.

بالرغم من ذلك تبدو هذه الفترة -أيضا- مرحلة خصبة لجهة ما برز فيها من معارضات وحركات وتنظيمات نمت في أعماق وتخوم المجتمع الجزائري -بشكل أو بآخر- كرد فعل على التوجهات والخيارات الأيديولوجية والتنموية، وعلى غياب المشاركة السياسية، والتضييق على الحريات الفردية والجماعية، والإكراه المادي والأمني، وتأكيد الأحادية الحزبية، وتكريس الاستبداد السياسي باسم الشرعية الثورية والتاريخية... وهي ملامح كانت تشكل الوجه الآخر للنظام البومديني.

إن محصلة ما انبثق في ساحة المجتمع الجزائري طيلة العقد والنيف الذي حكم فيه بومدين كان نتاجا لما اعتمل فيه من صراع واحتكاك بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين حول هذه الموضوعات وغيرها؛ كما أن المتغيرات الأيديولوجية والثقافية... إلخ التي خبرها المجتمع الجزائري طيلة هذه الفترة عززت شرائط نمو وتطور عديد الظواهر، ومنها على الخصوص نمو ظاهرة الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها الحركة الإسلامية.

غير أننا نذهب -وهذا يؤيده بعض الكتاب- إلى أن أكثر مسألتين جرّتا نقاشا، وكانتا أساسا صلبانهضت عليه الحركة الإسلامية منذ مرحلة حكم الرئيس ابن بلة، وازدادت حدة تأثيرهما في مرحلة حكم الرئيس بومدين هما: المسألة الثقافية والمسألة الأيديولوجية.

لقد شكلت موضوعات مثل: اللغة، والهوية، والأصالة، والتعريب، وموقع الإسلام في الدولة، والاشتراكية، والثورة الزراعية،... إلخ، الأساس الذي نهضت عليه وتغذت منه

الحركة الإسلامية الجزائرية طيلة سيرورة تشكلها؛ حيث يمكننا أن نحيل كل الاحتجاجات السلمية أو العنيفة التي باشرت بها هذه الحركة بمختلف أجنحتها وتياراتها طيلة فترة حكم الرئيس بومدين إلى أسباب ذات طابع ثقافي وأيديولوجي؛ فاحتجاج محفوظ نحناح وجماعة الموحدين سنة 1976 مثلا كان على الاختيارات الأيديولوجية للنظام، وتجمع الحركة الإسلامية بالجامعة المركزية والبيان الذي صدر عنه في نوفمبر 1982 كان حول مجموعة من المطالب الأيديولوجية والثقافية^(*)، أما العوامل الاقتصادية والتوترات الاجتماعية فلم تؤد دورا ما إلا في مرحلة لاحقة عندما بدأت التجربة التنموية للنظام الحاكم تعرف أولى عثراتها في أواخر مرحلة حكم بومدين، وعندما انفسخت هذه التجربة انفساخا كليا على عهد الرئيس الشاذلي بن جديد تحت مسمى المراجعة وإعادة الهيكلة والانفتاح أولا، وتحت ضربات أزمة المحروقات، والأزمة الاقتصادية الحادة في منتصف الثمانينيات.

4. 1- الحركة الإسلامية: أراضيات التعبئة والتجديد: تبدو المسألتان الثقافية والأيديولوجية بمختلف تفرعاتهما إذا الأراضيات الصلبة للتعبئة والتجديد حول الفكرة الإسلامية، وسنحاول هنا بيان الكيفيات والطرائق التي استثيرت بها هاتان المسألتان وكيف أثرتا حتى أدتا إلى ميلاد وتوسع ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر.

4. 1. 1- المسألة الثقافية: تعتبر الحالة الجزائرية في هذا الصدد أنموذجية، ذلك أن ما تعرضت له الجزائر طيلة 130 سنة من الاستعمار ترك جروحا ثقافية غائرة في جسم الأمة الجزائرية، وقد بقي المعطى الثقافي يؤثر بطرائق مختلفة في مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حيث انطرح عدد القضايا المتعلقة به وكان لها انعكاساتها في الساحة الجزائرية. من ذلك حضور الإرث الاستعماري، في تعاملات الأفراد وفي سلوكهم وفي طريقة كلامهم، وأسلوب معيشتهم... إلخ، فالفترة الطويلة من الاستعمار الفرنسي بما هو مشروع اتجه نحو تفكيك البنيات الاجتماعية والثقافية والرمزية للمجتمع الجزائري، وبما هو محاولة لإحلال بنيات أخرى بديلة عنها مستمدة من التقاليد الثقافية الفرنسية، أحدث تراكمات ثقافية بقيت -مثلا ذكرنا- حاضرة في الوعي الجماعي للجزائريين وفي واقعهم

(*) أنظر البيانين الصادرين في المناسبتين في فهرس الوثائق، ص ص 467-470 وسيأتي تفصيل هذه القضايا في المبحث اللاحق من هذا الفصل.

المجتمعي. وقد كانت تصفية الاستعمار من النفوس والعقول خطوة أساسية كان من المأمول أن تقوم بها النخب التي تولت إدارة شؤون الدولة بعد الاستقلال بعد أن تم تصفيته من الأرض، لكن واقع الحال أن هذه النخب المنبثقة عن حركة الاستقلال الوطني -في الجزائر وفي غيرها من البلاد الإسلامية الخارجة من الاستعمار- كما يقول بورغا قد عبّرت عن القضايا الأساسية في مجال القومية في المرحلة التي أعقبت الاستقلال باستخدام مفردات مستمدة من الشفرات والدلالات الغريبة، كما أن وعودها في المجال الثقافي لم تتحقق؛ حيث انتشار الفرنكفونية (التحدث باللغة الفرنسية)، واستمرار المؤسسات السياسية والقضائية ذات الطابع الغربي يتبدى واضحا للجميع⁽¹⁾.

لقد تحولت تشكيلة عريضة من هذه النخب إبان مرحلة الاستقلال في الجزائر إلى وسيط «مثالي» يضمن ديمومة واستمرارية السيطرة الثقافية الفرنسية، وكانت بمسلكيتها هذه تفتح المجال لسجال و/أو صراع ثقافي وأيديولوجي وسياسي سيستمر إلى اليوم بينها وبين النخب الأخرى التي تخالفها القناعة والرؤية حول كيفية إدارة شؤون المجتمع، وبالخصوص في جانبها الثقافي.

إن مرحلة الاستقلال شهدت -مثلما يقول الهرماسي- خلافا عميقا بين هذه النخب حول مسألة الهوية (كعكس هام للثقافة)؛ حيث حصل انقسام إزاءها بين متمسك بها (الهوية) كما هي أو راغب في تجديدها، وبين متنكر لها. والمفارقة هي أن ما كان يعد في زمن الاستعمار انتهاكا لهذه الهوية، وبالخصوص في بعدها الديني واللغوي، أصبح في زمن الاستقلال أمرا عاديا يلقي التشجيع من الأنظمة السياسية ذاتها. واستحضار رد الفعل النخبوي الإسلامي في الجزائر يبرز بما لا يدع مجالا للشك حضور المسألة الثقافية بمختلف أبعادها في ساحة السجال منذ الأيام الأولى من استرجاع الاستقلال.

لقد جاء تشكيل جمعية القيم مندرجا في سياق العمل الثقافي، ومحاولة إحياء القيم الإسلامية التي حاول الاستعمار طمسها ومصادرتها؛ وبالتالي لا يمكننا أن نموضع جهد

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 81، ص 84.

(2) محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، مرجع سابق، ص 18.

القيم إلا ضمن هذا الإطار؛ بمعنى أن منطلق نشاطها هو منطلق ثقافي؛ حيث اتخذت من الدفاع عن الرموز والقيم الإسلامية والدعوة إلى التعريب، وإعادة وصل المجتمع الجزائري بجذوره الثقافية العربية والإسلامية مبررا لنشاطها. وفي السياق نفسه يمكن أن نموضع جانباً من جهود الشيوخ والتلاميذ المتبقين من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين عارضوا نظام أحمد بن بلة؛ إذ حول المسألة الثقافية في بعدها الديني بالخصوص تركزت ردود فعلهم.

وستستمر التجاذبات حول المسألة الثقافية بمختلف أبعادها وتظاهراتها بعد وصول الرئيس بومدين إلى الحكم رغم أنه حاول -تحقيقاً لبعض التوازنات وتركيزاً لثقل السلطة في يده، وبالتالي المحافظة على احتكار الساحة السياسية لصالحه- اتباع -ما سماه مايكل ويليس- استراتيجية الدمج والإخضاع؛ أي الوقوف على رأس كل حركة معارضة وإخضاعها من جهة (تدابير أمنية، ضغوط، قمع، سجن، حضر...)، ومحاولة دمج واستيعاب بعض مفردات برنامجها ومطالبها من جهة ثانية، وهذا الأسلوب استخدمه في بداية الأمر مع اليسار الماركسي كما استخدمه مع الإسلاميين في مرحلة لاحقة؛ حيث حاول دمج بعض ما كانت تنادي به النخبة الإسلامية في مشروعه السياسي (تدعيم وتوسيع نطاق عملية التعريب، تثمين المكون الهوياتي للشعب الجزائري...).

إن المسألة الثقافية تترد في تفرعاتها واشتقاقاتها إلى مسألتين أخريين كانتا محل تجاذب وسجال، وأساساً للتعبئة والنضال الإسلامي في مرحلة حكم الرئيس بومدين، وهاتان المسألتان مثلما يبرزهما الحفر التاريخي في تلك المرحلة هما: المسألة اللغوية والمسألة الدينية، وفي ما يلي تفصيلهما.

أ- المسألة اللغوية، أو أرضية الصراع اللغوي؛ لا بد من التنبيه في البداية إلى أن للمسألة اللغوية في الجزائر بعدها التاريخي؛ حيث يمكن طرحها من زاوية أنها مشكلة كان لها حضور سابق على مرحلة الاستقلال؛ وبالتحديد أثناء فترة الوجود الاستعماري، وبالتالي لا يمكن فهم بعض مواقف النخب الجزائرية اتجاهها بعد 1962 إذا لم نستصحب في تحليلنا لها الرؤية التاريخية.

لقد كانت العربية كلفة وكثافة ملمحاً هاماً من ملامح الشخصية الجزائرية، ولذلك عمل الاستعمار الفرنسي عبر مشروعه التفكيكي للمجتمع الجزائري ثقافياً على محاصرتها، ومحاولة القضاء عليها من خلال سلسلة من الممارسات العنيفة، والتشريعات الجائرة التي نزلت بالعربية إلى رتبة اللغة الأدنى أمام اللغة الفرنسية استعمالاً وتداولاً؛ حيث أصبحت الفرنسية لغة الإدارة والاقتصاد والتعليم والثقافة. وهو ما أنتج بعد مدة- تبعاً لسيروية التثقيف الاستعماري الذي باشرته الإدارة الفرنسية لصالح بعض المجموعات ذات الحضور من الجزائريين- نخبة أو شريحة اجتماعية أكثر ولاءً للثقافة واللغة الفرنسية وأكثر تشبهاً بهما وتشيعاً لهما.

ولم تقف نضالات الحركة الوطنية والإصلاحية المتجهة نحو الدفاع عن العربية والإسلام دون بروز وتوسع هذه النخبة، بل إن واقع الحال قد أدى في الأخير إلى تشكل نوع من الازدواجية النخبوية في المجتمع الجزائري، سيتكثف استقطابها بعد الاستقلال مباشرة عندما برزت في الساحة الثقافية الجزائرية ثنائية (المعريين-المفرنسين)، وهي ثنائية أنتجت صراعاً دائماً تتقابل فيه -مثلاً يقول غرانغيوم (G.Grandguillaume)- جماعتان «جماعة المعريين تقابل منطقة نفوذ تستعمل إيديولوجية تعلن انتسابها في آن واحد للإسلام والوطنية، في مواجهتها تتجذر جماعة الفرنكوفونيين في نخبة المجتمع التي تلقت تكوينها في المدرسة الفرنسية»⁽¹⁾.

وإذا كان التعميم غير صحيح دائماً؛ إذ كانت بعض العناصر من النخبة المفرنسة خريجة المدرسة الفرنسية أكثر غيرة على العربية كلفة، وكانتماء ثقافي وحضاري، وكمراجع للهوية الجزائرية (مالك بن نبي، مالك حداد، عبدالعزيز الخالدي...) إلا أن عناصر أخرى كثيرة من هؤلاء لم تكن تنظر بعين الرضا إلى العربية (مولود معمري، كاتب ياسين، مصطفى لشرف...)، وبالأخص عندما تحولت إلى فكرة ومشروع يراد تنزيله في الواقع الاجتماعي والثقافي الجزائري تحت مسمى «التمريب Arabisation».

(1) جليب غرانغيوم، «المواجهة باللغات»، ترجمة: محمد أسليم.

(en ligne), 2009/06/25 Consulté le.. Disponible sur: http://www.voiceofarabic.net/index.php?option=com_content&view=article&catid.

ولأن التعريب لم يكن يهدف ببساطة إلى قول الشيء باللغة العربية كما يقال بلغة أجنبية كاللغة الفرنسية؛ حيث يصبح التعريب بهذا المعنى مرادفاً للترجمة، بل كان يعني أكثر من ذلك؛ أن تكون اللغة العربية أداة التثقيف والمعرفة والتوجيه السياسي والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي⁽¹⁾؛ أي أن يشكّل التعريب الوجه الثقافي للاستقلال السياسي للجزائر لتصفية مخلفات 130 سنة من الاستعمار والتبعية الثقافية، فقد قاومته بضراوة النخبة الفرنكوفونية - التي سرعان ما قفزت إلى مفاصل ودواليب الدولة الوليدة ومؤسساتها الفاعلة - عندما طرح هذا المشروع بنوع من الجدية في مرحلة حكم الرئيس بومدين.

لقد وجدت الدولة الجزائرية نفسها عشية الاستقلال بعد رحيل الإطارات الفرنسية التي كانت تضطلع بتسيير شؤون الإدارة والتعليم والاقتصاد... أمام مجموعة من الاختيارات الصعبة؛ حيث جندت المثقفين باللغة الفرنسية - نظراً لكفاءتهم التقنية - لتسيير الإدارة والاقتصاد، واستخدمت المثقفين بالعربية لأغراض التوجيه الثقافي والأيدولوجي؛ في التعليم، وفي مؤسسة الحزب، وفي الإعلام...، وكان هذا الوضع المفروض بداية لمرحلة صراع حضاري بدأ ينمو بين الثقافة الوطنية والثقافة الأجنبية التي رغم رحيل أصحابها وجدت منافذ أوسع للتمدد والانتشار⁽²⁾. بل إن ما لم يتح للثقافة واللغة الفرنسييتين من الانتشار إبان فترة الاستعمار الفرنسي أتيح لهما بعد الاستقلال وفي سنوات قليلة بشكل ملفت للانتباه؛ عن طريق الجهد التكويني الضخم الذي اضطلعت به - للمفارقة - الدولة الجزائرية نفسها.

ولأن التعريب طرح ليشمل بالتدرج مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، فقد لاقى بعض النجاحات في مجال القضاء والتعليم بمرحلتيه الابتدائية والثانوية لأنه كان الفضاء الذي التحقت به النخب المعربة منذ البدايات الأولى للاستقلال، ثم لقي بعض النجاح المحدود في بعض فروع التعليم الجامعي لاحقاً، وبخاصة في الفروع الأدبية والإنسانية. إلا أن توسع هذا التعريب في مجالات الإدارة والاقتصاد والصناعة... لم يلق النجاح المطلوب

(1) نازلي معوض أحمد، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 42.

(2) انظر: Lahouari ADDI, <Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant>. وأيضاً: عبد الرحمن سلامة، التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، ص 32.

لعديد الأسباب، لعل أهمها ما لاقاه من مقاومة عنيفة من لدن العناصر المفرنسة التي -مثلما ذكرنا- تغلغت في صفوف هذه القطاعات الحساسة في مرحلة متقدمة، وأصبحت عنصر كبح وتعطيل لكل تقدم يمكن أن يطال هذه المجالات.

وللإشارة فإن نفوذ هذه الفئة التي سمّتها إحدى الباحثات الجالية-الطبقة⁽¹⁾ كان سابقا على الاستقلال؛ حيث أنشأت فرنسا أثناء حرب التحرير -مثلما يقول جليبير غرانفيوم- جسدا هاما نسبيا من الموظفين في الجزائر آملة أن تؤسس به قوة ثالثة، وقد أصبحت هذه الفئة وريثة للإدارة الاستعمارية، لا تشغل إلا باللغة الفرنسية، كما أنها تجهل في غالبيتها اللغة العربية بسبب تكوينها الفرنسي⁽²⁾. وهذه الفئة البيروقراطية تسندها فئة أخرى من العناصر ذات التكوين المفرنس والتي انخرطت في الثورة التحريرية، وحاربت ضد استمرار الوجود السياسي الاستعماري في الجزائر، غير أن مقاومتها لم تكن تمتد لتشمل البعد اللغوي والثقافي؛ ففكر وثقافة ولسان بعض المنتمين إلى هذه النخبة لم يكن من هذه الزاوية سوى امتداد لفكر الدولة الاستعمارية ولسانها وثقافتها. وقد تعمق نفوذ هذه الفئة لاحقا؛ حيث تحولت إلى أكبر جدار يتصدى لعملية التعريب لاعتبارات اجتماعية وثقافية وأيديولوجية رغم القرارات الصادرة من أعلى هرم الدولة⁽³⁾.

إن قبول التعريب والتسليم به معناه -برأي هذه النخبة- التخلي عن الامتيازات والحضوة الاجتماعية التي أهلها للوصول إليها انفتاحها على اللغة الفرنسية، لذلك سوف تنظر لكل توسع في استخدام اللغة العربية على أنه تهديد لامتيازاتها ونفوذها ومكانتها الاجتماعية، لأن هذا التوسع لا يعني في الأخير سوى انتزاع وظائفها وتسليمها لعناصر معربة. كما لا يخفى أيضا أن التخوف المهني لدى هذه النخب المفرنسة والمتغربة كان

(1) نازلي مموض أحمد، المرجع السابق، ص 158.

(2) جليبير غرانفيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي»، ترجمة: محمد أسليم،

en ligne, 25/06/2009 Consulté le: Disponible sur:
http://www.aslimnet.net/traductions/g_guillaume/l_pouvoir/pouv3.htm>>

(3) قرار مجلس الوزراء الصادر في أبريل 1968 القاضي بوقف تعيين أي موظف جزائري اعتبارا من بداية العام 1971 إذا لم تكن لديه معرفة كافية بالعربية، والمرسوم الرئاسي الصادر في 1971 القاضي بإجبارية معرفة اللغة العربية من طرف موظفي الإدارة الجزائرية بمختلف مستوياتها.

يتغذى من خلفية ثقافية استعمارية لا ترى في التعريب إلا نكوصا وتقهقرا في مستوى العمل، وسقوطا في اللافعالية، وهو أمر نلمسه في المقولات التي تم إشاعتها لتعكس هذا المخيال كمقولة «التعريب تخريب» أو «إذا عُرِّبَتْ خُرِّبَتْ»؛ فهذه الفئة مقتنعة بعدم قدرة اللغة العربية على التكيف مع المهام المطلوبة منها، يضاف إلى هذا وجود رد فعل متعاضم لدى هؤلاء يعتبر اللغة العربية بمثابة لغة متخلفة وغير عصرية⁽¹⁾.

في واقع بهذه المواصفات، انطلقت عملية التعريب بدءا من نهاية الستينيات إلى نهاية السبعينيات متسارعة حيناً، ومتراجعة حيناً آخر، تبعا لتوازن أو اختلال ميزان القوى داخل النظام الجزائري لصالح هذا الطرف أو ذاك. وبدلا من أن تقرب هذه المرحلة بين النخبتين وتمزج بينهما في نخبة جديدة، عمقت بينهما الانشقاق الثقافي. وحيث يقف المعربون محاولين إحياء الإرث الثقافي ما قبل الكولونيالي، يقف في الطرف المقابل المفرنسون الأكثر انجذابا إلى القيم العالمية باحثين - كما يقول عدي الهواري - عن إحداث التطعيم الضروري مع الحداثة⁽²⁾.

لقد أثرت عملية التعريب بكيفيات عديدة لتتحول في مرحلة لاحقة إلى أرضية هامة من أرضيات التعبئة للحركة الإسلامية الناشئة. وإذا كنا نسلم مع البعض بأن عملية التعريب ساعدت على تغذية الحركة الإسلامية أكثر مما ساعدت على ولادتها؛ حيث إن العلاقة بين التعريب والإسلامية لم تكن في البداية علاقة صريحة كليا⁽³⁾، فذلك لأن عناصر النخبة الإسلامية الأولى التي باشرت العمل الإسلامي الحركي كانت في غالبيتها من المفرنسين، أو من ذوي التكوين اللغوي المزدوج، بل حتى الثلاثي (عربي، فرنسي، إنجليزي) ولم تلتحق بها أفواج المعربين إلا في مرحلة لاحقة^(*) عندما توسعت عملية التعريب، وبدأت سياسة ديمقراطية التعليم تؤدي نتائجها الأولى بإتاحتها للشباب من أبناء الفئات الشعبية والوسطى والريفية الالتحاق بالتعليم بكل مراحله وخاصة بالتعليم الجامعي بعد أن كاد يكون في وقت

(1) جليبير غرانفيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي»، المرجع السابق.

(2) LahouariADDI. <Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant>. Op. Cit.

(3) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 77.

(*) سوف نناقش هذه القضية بتفصيل عند الحديث عن المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في المبحث اللاحق.

سابق حكرا على الشرائح البورجوازية.

أما في أواسط السبعينيات فقد أصبح هناك ترابط أوثق بين التعريب والإسلامية، حيث أسهم التعريب في إيقاظ أو تدعيم الإسلامية بكيفيات عديدة نذكر منها:

- الكيفية الأولى: إن سياسية التعريب التي باشرتها الجزائر اتبعت أساليب مختلفة، ومنها أسلوب البعثات العلمية والتعليمية إلى المشرق العربي؛ حيث أتيح لأعداد مهمة من التلاميذ والطلبة الجزائريين الانفتاح على العربية كلفة واتقانها، وكذا الانفتاح على مختلف التيارات الفكرية العربية، ومنها على الخصوص التيار الإسلامي بمدارسه المختلفة؛ وقد عاد هؤلاء إلى أرض الوطن ليباشروا مهمة التعليم والتثقيف ومعهم خلفيتهم الفكرية العروبية بمدارسها المختلفة: الناصرية أو البعثية أو الإخوانية...⁽¹⁾ لينشروها بطرقهم الخاصة بين التلاميذ والطلبة والنخب المثقفة. وقبل ذلك كانت جمعية العلماء سباقة إلى هذا الأسلوب؛ حيث ابتعث العديد من تلاميذها إلى تونس ومصر والعراق وسوريا، وقد عاد هؤلاء إلى الجزائر ليتولوا بعض المناصب في قطاعات الثقافة والتعليم وليدعموا بدورهم جهود التعريب والأسلمة.

- الكيفية الثانية: كانت أوسع حجما وأكثر تأثيرا من الأولى وبدأت مع الرئيس ابن بلة، ثم توسعت وتكثفت في مرحلة حكم الرئيس بومدين؛ حيث لجأت السلطات الجزائرية تحت ضغط رحيل الإطارات الفرنسية، والنقص الحاد في الإطارات المحلية المؤهلة، وعدم كفايتها للحلول مكانها في مختلف القطاعات إلى طلب تعاون تقني من الدول العربية (مصر،

(1) Voir:Foued LAROUSSI.<Glottopolitique. Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb>.Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne. N.°1pp 150-139(Janvier 2003).disponible sur:<http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>.

أبرزت لنا بعض المقابلات (مقابلة مع حسن كاتب) أهمية الابتماث ودوره في ترسيخ التواصل الفكري والحركي، وقد أكد لنا حسن كاتب كناشط إسلامي في مرحلة السبعينيات على العلاقات الفكرية التي ربطته وبعض القياديين الإسلاميين من «جماعة الشرفالجزائرية» بمصر عندما ابتعثوا لاستكمال دراساتهم العليا؛ حيث أتاح لهم مكوثهم المطول هناك الاستفادة من النشاط الثقافي لمختلف التيارات الفكرية وعلى رأسها التيار الإخواني الذي كان كثير النشاط في تلك الفترة من حكم السادات. ويؤكد بأنهم اتصلوا مدة مكوثهم هناك ببعض القيادات الإخوانية أمثال: عمر التلمساني، توفيق الشاوي، زينب الغزالي... كما حضروا دروسا ومحاضرات وفعاليات نشاطها رموز فكرية وحركية إخوانية أخرى. وقد كان لكل هذا - مثلما يؤكد كاتب - تأثيره على وعيهم وعلى نشاطهم وحركيتهم عند عودتهم إلى الجزائر بعد ذلك.

سوريا، العراق...) ومن بلدان الكتلة الاشتراكية (الاتحاد السوفيتي، يوغسلافيا...). وهكذا تم استقدام متعاونين في عديد المجالات، ومدرسين لمختلف المراحل التعليمية وبخاصة للتعليم الثانوي والجامعي ومعاهد التعليم الأصلي. ونظرا لأن الجزائر أطلقت مشروع تعريب التعليم فقد وجدت نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالخبرة العربية في هذا المجال، واستجابة لذلك وصلت أعداد هائلة من المتعاونين المشاركة (المصريون والسوريون منهم خاصة) إلى الجزائر ليتولوا الإشراف على الهيكل التعليمي المعرب.

وإذا علمنا أن فترة الستينيات والسبعينيات كانت فترة حركية أيديولوجية وسياسية في مجمل البلاد العربية تحت زخم الفكرة الناصرية، ثم تحت زخم الفكرة الإخوانية الخارجة إلى العلن من جديد بعد وفاة الرئيس عبدالناصر، وسياسة الانفتاح على الإخوان التي جسدها خليفته أنور السادات بحثا عن شرعية شعبية وعمق جماهيري لنظامه الجديد....، فإن كل ذلك سيتردد صدها لينعكس على الصعيد الثقافي والسياسي العربي والجزائري.

إن كثيرا من هؤلاء المتعاونين إذا ما استثنينا بعض المنتمين منهم للتيار الناصري أو البعثي كانوا من مشايخي الفكرة الإخوانية، وقد أدت الاستعانة بهم بهذه الكيفية إلى التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب وأقطاب المدرسة الإخوانية إلى الجزائر، كما لعب هؤلاء فيما بعد دورا مباشرا في هيكلة بعض أجنحة الحركة الإسلامية الجزائرية من الناحية العقائدية⁽¹⁾.

أما عن الأسباب التي جعلت أعدادا من هؤلاء المتعاونين المتعاطفين مع التيار الإخواني أو المنضوين فيه عضوا يتوافدون على الجزائر بهذه الأعداد الضخمة فإن بعض الباحثين⁽²⁾ يرجع ذلك إلى سببين اثنين: يتعلق أحدهما بالنظام المصري؛ ويتعلق الثاني بجماعة الإخوان المسلمين نفسها. ففي محاولته التخلص من معارضة إسلامية متصاعدة نجحت في اختراق أجهزة الدولة، عمد النظام المصري إلى إرسال أعداد كبيرة منهم

(1) François Burgat, Islamisme au Maghreb... Op. cit. p 142.

(2) Abdelhamid Boumezbar & Djamilia Azine, Op cit, p 40; & Aissa Khelladi, Op cit, p 23

للجزائر كمدرسين بفرض إبعادهم مؤقتاً^(*). وحرصا منها على تجنب مناضليها قمع النظام المصري، وكسب فضاء جديد لترويج أفكارها اختارت جماعة الإخوان المسلمين إرسال مناضليها إلى الجزائر.

باستقرار هؤلاء أخذ تأثيرهم الفكري والتنظيمي يتزايد، فقد انتشروا عبر كامل التراب الوطني ليؤدوا إلى جانب مهمتهم التعليمية دورا تعبويا ينشرون به الفكرة الإخوانية بين جموع الشبان الجزائريين. لذلك سيقترن التعريب في عقد السبعينيات -وتحت ضغط نشاط هؤلاء المتعاونين ومن تأثر بنهجهم من شباب الثانويات والجامعات ومعاهد التعليم الأصلي- بنزعة إسلامية واضحة ستوسع يوما بعد يوم لتتحول إلى تيار ضخم عند بداية عقد الثمانينيات. ولأن مشروع التعريب اتخذ منذ البداية طابع استرجاع الهوية العربية والإسلامية للجزائر؛ ولأن استرجاع اللغة العربية كان هدفا للتعريب، واللغة العربية هي قرينة للإسلام، فسيصبح التعريب تبعا لذلك مرادفا صريحا للأسلمة.

هذا التصور الذي يخرج التعريب من مضمونه اللساني إلى مضمونه الديني ستدعمه طروحات المتعاونين المشاركة من مشايخي الحركة الإخوانية؛ إذ لا معنى لتعريب لا يكون هدفه الأسلمة. وهو الهدف الذي أصبح حقيقة واقعة عندما أعلن النظام عشية 1976 (بعد فترة من التجميد المقصود لمشروع التعريب حين تحالف بومدين مع اليسار الماركسي في 1972) عن إطلاق مجموعة من الإجراءات من بينها: اعتبار الجمعة يوما لعطلة نهاية الأسبوع بدلا من الأحد، وتعريب السجلات العامة، وأسماء المدن، ولافتات الحوانيت... وهي إجراءات أعطت لمشروع التعريب نفسا إسلاميا. وتبرز بعض الشهادات أن بعض الأنوية الطلابية النشطة والمجموعات المشايخية لمشروع التعريب والتي كانت منتشرة في الجامعة الجزائرية (في الفروع المعربة حديثا كفرع الحقوق مثلا) بدأت تقترب شيئا فشيئا من المجموعات الإسلامية الناشئة حينذاك لتتحد كثير من عناصرها نهائيا مع الحساسية الإسلامية، بل لتصبح بعض عناصرها من قيادات الصف الأول في التيار الإسلامي، تلك

(*) يذكرنا هذا المسلك بما فعله الفاطميون عندما استقروا بالقاهرة؛ حيث عقابا لولايتهم على المغرب الذين أعلنوا الانفصال السياسي ورفضوا التشيع الإسماعيلي وأعلنوا التسنن واتباع المذهب المالكي، وتخلصا من قبائل بني سليم وبني هلال النازحة من شبه الجزيرة العربية والمستقرة بمصر أغرى هؤلاء شيوخ هذه القبائل للزواج إلى منطقة المغرب والاستقرار بها وكانوا بذلك يحققون هدفا مزدوجا: الأول هو التخلص من هذه القبائل البدوية والثاني: تأديب الخارجين على السلطان.

هيمثلا حالة عبدالله جاب الله، ومصطفى بوقرة المنتميين لما عرف فيما بعد بجماعة الشرق⁽¹⁾.

- الكيفية الثالثة: تميل عديد الكتابات المهمة بموضوع الحركة الإسلامية إلى تبني فكرة التفسير الاقتصادي لبروز وانتشار هذه الظاهرة، وتتخذ هذه الكتابات من موضوع التعريب وعلاقته بسوق التشغيلي الحالة الجزائرية أساسا تقسر به ظاهرة توسع وامتداد هذه الحركة وقدرتها على المناورة.

إن عملية التعريب التي باشرتها الدولة الجزائرية -برغم كل العراقيل الموضوعية في طريقها من قبل النخب المفرنسة- أدت إلى توسع كبير في أعداد الخريجين من الطلبة المعربين؛ بحيث فاقت مخرجات النظام التعليمي القدرات الاستيعابية للإدارات وأماكن العمل المتاحة التي كانت تفضل غالبا الطلبة ذوي التكوين الفرنكوفوني. وهذه المناقضة خلقت للحكومة -بحسب مايكل ويليس- تعقيدات كبيرة، وكانت سببا في الإحباط الذي بدأ يستولي على تلك الجموع من المتخرجين، وهو ما جعل احتمال تعاطفهم مع الأنشطة والأفكار الإسلامية قويا جدا⁽²⁾.

لقد بدأ هؤلاء الطلاب يشعرون أنهم ضحايا منظومة تعليمية قاصرة، فبدل أن تكون سوق العمل مجالا مبنيا على الكفاءة أصبح تقسيم الوظائف فيه يتم على أساس لغوي يجعل من اللغة الفرنسية جسرا لكل نجاح مأمول، ومن اللغة العربية مطية للإخفاق الاجتماعي. إن انعدام التكافؤ في فرص الحصول على العمل مرده إلى خصوصية هذه السوق التي أريد لها أن لا تستقطب سوى الكفاءات ذات التكوين الفرنسي؛ حيث إمامها بالفرنسية يجعل هذه المناصب حكرا عليها. ولأن كل أشكال النشاط الصناعي والإداري المتاحة بقيت تتعامل باللغة الفرنسية، وحيث أن الطلبة المعربين لا يتقنون هذه اللغة، وبما أن مناصب العمل المتوفرة محدودة، فإن هذه السوق تصبح بالمحصلة طاردة لهم. هكذا إذا توقفت الجامعة الجزائرية عن أن تكون بالنسبة للعناصر الطالبية المعربة وسيلة للصعود والترقي الاجتماعي كما كانت في مرحلة سابقة، وبخاصة عندما بدأت سوق العمالة

(1) مقابلة مع حسن كاتب أجريت يوم 13 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 75.

في الجزائر تعاني من بدايات تشبعها الأولى تحت ضغط الصعوبات التي بدأت تعترض النموذج التنموي الجزائري، وتحت ضغط الأعداد الهائلة من خريجي التكوين الجامعي في فروع القانون والأدبية والإنسانية، لتبرز إلى السطح ظاهرة بطالة الجامعيين.

سوف تؤدي سياسة تعليم وتشغيل مبنية على هذه المعايير (تقسيم العمل على أساس لغوي) إلى ردود فعل عنيفة على مسرح الجامعة الجزائرية، وستغذي هذه الصعوبات التي بدأت تحس بها العناصر الجامعية المعربة إلى مجموعة من التوترات تمثلت في شن سلسلة من الإضرابات للضغط من أجل تعريب الإدارة، وهو ما أتاح الجو مثلاً يقول العبيدي «لانتعاش حركات سياسية ثقافية وإسلامية»⁽¹⁾.

إن نضالية العناصر المعربة ضد الفرنسية هي في الأصل مشكلة مترتبة عن سوق عمل وتوظيف أكثر مما هي مسألة ذات طابع أيديولوجي مثلاً يحرص على تأكيده بعض الباحثين، إلا أنها ستتحول إلى موضوع يخضع للاستخدام والتوظيف الأيديولوجي، وهنا ستدخل الحركة الإسلامية على الخط للاستثمار في هذا المجال. وإزاء هذا الموضوع نقرأ العديد من التفسيرات؛ ففرانسوا بورغا مثلاً يرى أن الطلبة الذين كانوا يزاولون دراساتهم في الكليات الناطقة بالعربية ثم وجدوا أنفسهم محرومين من فرص العمل التي تتناسب مع تكوينهم العلمي سوف ينضمون إلى المطالبة بإعادة تقييم الأصل العربي الإسلامي، لكنهم -برأيه- لم يتخذوا هذا الموقف إلا لأنه يتوافق مع مصالحهم المهنية المباشرة⁽²⁾، بمعنى أن هذا التأييد ليس سلوكاً منطلقه القناعة الأيديولوجية بقدر ما هو منحى براغماتي تبرره دوافع المصلحة. أما جمال العبيدي فيقدم تفسيراً أقرب إلى المناولة السيكلوجية؛ حيث يرى أن المثقفين المعربين وتحت ضغط إبعادهم من مجال النشاط الاقتصادي سيلتحقون بالميدان الأيديولوجي ليستثمروهم، فالتميزات التي يشعر هؤلاء بأنهم ضحاياها تظهر لهم في البدء على أنها تمايزات ثقافية، وينزعون تبعاً لذلك إلى نوع من التأويل الأيديو-ثقافي للعالم، وإلى البحث عن مصدر هذه التناقضات في الصراعات الحضارية؛ حيث يصبح علاجها برأيهم مشروطاً بالتحصن الثقافي والعودة إلى الجذور والقيم الأصلية⁽³⁾، وهو ما

(1) جمال العبيدي، «التعريب والتناقضات الاجتماعية في الجزائر»، في سليمان الرياشي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 480.

(2) François Burgat, *Islamisme au Maghreb...*, Op, cit, p 155.

(3) جمال العبيدي، المرجع نفسه، ص 480-481، وأيضاً؛

يدفعهم في الأخير إلى أحضان الحركات الاجتماعية الإسلامية.

وفي حين يسلك هؤلاء الباحثون هذا المنحى التفسيري نجد باحثاً آخر هو مايكل ويليس يفسر انجذاب هذه الفئات الطلابية نحو الحساسية الإسلامية بإرجاعه إلى متغير الأصل الاجتماعي؛ حيث يؤكد في هذا الصدد بأن هناك فئتين اثنتين كانتا أكثر قابلية للتعاطف مع الأنشطة والأفكار الإسلامية وانجذاباً لها، أولى هذه الفئات تتشكل من الطلاب المعربين المنحدرين من العائلات الفقيرة النازحة من الريف إلى المدن الكبرى، وهذه الفئة كمادة أصيلي الريف تعد أكثر محافظة من الناحية الدينية، لذلك يجد المنتمون إليها قابلية أكبر للانجذاب نحو تأويل ديني لأوضاعهم الاجتماعية، وبالتالي الاقتراب أكثر من الحركات الاجتماعية الإسلامية. أما الفئة الثانية فتتنمي إلى طبقات مدينية ميسورة وتتمتع بخلفية ثقافية أفضل، وقد اختار بعض الشباب المنحدرين منها دراسة اللغة العربية والآداب في الجامعة، وبالتالي أصبحوا هم الآخرين عرضة للبطالة بعد تخرجهم. لكن هذه الفئة بتدربها الفكري وإدراكها السياسي (تبعاً لخلفيتها الاجتماعية) وشعورها بالإحباط تصبح أكثر قابلية للتجند وراء الأفكار الإسلامية على أساس أن العودة لنوع من النظام الإسلامي -وهو ما تسعى إليه الحركة الإسلامية- سيصب في مصلحتها التي ضيق عليها نفوذ النخب العلمانية والنخب المفرنسة⁽¹⁾.

أياً كان الرأي فإن التعريب سواء بمنطلقه أو بنتائجه كان أرضية ركبته عديد الحساسيات الطلابية؛ فبعض هذه الحساسيات انضم للحركة الإسلامية الناشئة بدافع القناعة الأيديولوجية، وبعضها الآخر بدافع المصلحة، وبعضها بدافع الحاجة السيكولوجية التي يبحث فيها أصحابها عن فضاء يحسون فيه بالانتماء والتكافل، إزاء فقدان الهوية وضياح القيم وإحباطات الواقع. غير أن ما زاد قدرة هذه الحركة على تعبئة وتجنيذ كل هؤلاء -على اختلاف دوافعهم وخلفياتهم- أنها استطاعت أن تجعل من هذا الموضوع أحد شعاراتها الرئيسية في دعايتها، فالإسلاميون -مثلاً يقول فؤاد لعروسي- بينوا قدرتهم على

Jean-robert Henry, «Université et projet d'Etat modernec en Algérie», in: T.Albichri & autres. Les intellectuels et le pouvoir Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie. Dossier (03), (Caire : CEDEJ, 1985), p 39.

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 75-76.

التعبير بمصطلحات دينية عن مشكلة هي في عمقها ذات طابع اجتماعي⁽¹⁾، وبذلك اجتذبوا إلى صفوفهم جموعا جديدة من الأعضاء والمناضلين والمتعاطفين.

ب- المسألة الدينية: إلى جانب المسألة اللغوية تعد المسألة الدينية (في عمقها الإسلامي تحديدا) أحد أبرز أبعاد المسألة الثقافية في الجزائر إن لم نقل بأنها أهمها، وقد اخترنا التركيز هنا على المسألة الدينية في بعدها الممارسي والسلوكي لا في بعدها الأيديولوجي (الذي سنتحدث عنه في مبحث المسألة الأيديولوجية) متبعين في ذلك نوعا من الفصل التحليلي يسهل علينا الإلمام ببعض جوانب القضية.

لقد ذكرنا في موضع سابق أن الإسلام كنظام عبادي ونسق قيمى معياري، كان أقل اعتبارا خلال فترة حكم الرئيس بومدين؛ وهذه الوضعية ستدفع به في اتجاه أن يتحول إلى أرضية مهمة من أرضيات التعمئة الإسلامية خلال هذه الفترة المبكرة من عمر الدولة الوطنية. فقد استثمرته النخبة الإصلاحية (بعض العلماء، جمعية القيم) والنخبة الطلابية المحافظة ليصبح أحد أبرز مفردات النشاط الإسلامي الذي كان يتم في الفضاء الجامعي وفي فضاء المجتمع العام، وحققت بالاستثمار فيه عمليات تجنيد ما انفكت تتسع يوما بعد يوم حتى تحولت في نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات إلى تيار صحوي إسلامي جارف.

إن الشهادات المتواترة عن تلك الفترة تؤكد كلها على حجم التراجع الذي مس الالتزام الديني ومظاهر التدين بالإسلام في المجتمع العام بفئاته المختلفة وبخاصة الشبانية منها؛ حيث انتشر الجهل بالدين، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لصميم الإسلام كالانحلال الخلقي، وانتشار تعاطي وبيع الخمر والمسكرات، والاختلاط وسفور المرأة... إلخ. وانتشرت موجات التقليد لأنماط الحياة الغربية في الفكر والسلوك، ونتيجة لذلك أصبح إظهار عدم الاحترام والالتزام بالشعائر الإسلامية كترك الصلاة والإفطار في رمضان والاستهزاء بالملتزمين بعباداتهم أمرا عاديا.

(1) Foued Laroussi, Op, cit

وأياضا: جيل كهيل، يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، مرجع سابق، ص 54.

وإذا كانت هذه هي الحال في المجتمع العام فإن المجتمع الجامعي لم يخرج عن الوصف السابق، فقد أكدت لنا عديد المقابلات⁽¹⁾ أن الجامعة الجزائرية كانت في تلك المرحلة فضاء يهيمن عليه التيار اليساري المتغرب بما كان يروجه من تصور سلبي ونمطي عن الدين، وما كان يظهره من معاداة وسخرية من المتدينين الذين يتهمهم بالرجعية والماضوية والتخلف والتشبث بأوهام البورجوازية، وبما كان يقوم به من نشاطات وفعاليات طالبية تروج للميوعة والانحلال على الصعيد الأخلاقي (إحياء أعياد، حفلات، خرجات...) وللمادية والإلحاد على الصعيد الفكري والمذهبي (محاضرات، ندوات..).

كما انتقل هذا الموقف «الثوري والتقدمي» من الإسلام والرموز الإسلامية -في مرحلة لاحقة- ليشمل مجال الكتابة والأدب والفن؛ حيث صدرت على أيدي بعض الكتاب «التقدميين» مجموعة من الأعمال الأدبية والفنية حاولت الحط من قيمة بعض الرموز الإسلامية ووضعتها موضع السخرية والاستهزاء. ولم تشذ عن هذا الخط العدائي للإسلام وللتقاليد الجزائرية المستمدة منه بعض الأقلام الصحفية المحسوبة على نفس التيار؛ حيث كانت تهيمن على مجموعة من الصحف المفرنسة وحتى المعربة، وتتخذ منها منابر لدعايتها ضد الدين والمتدينين.

ويكاد العديد من الإسلاميين الذين التقينا بهم يجمعون على وصف هذه الوضعية بمفهوم «الغربة»⁽²⁾؛ بمعنى غربة الإسلام -بما هو ممارسة وسلوك وانفعال بالتعاليم والأوامر الإلهية وانقياد لها- في المجتمع العام وفي مجتمع الجامعة رغم ما كان يروج من دعاية حمايته وتثمينه في تلك الفترة. ويؤكدون على أن هذه الوضعية دفعت بالعديد ممن بقوا

(1) كل المقابلات التي أجريناها يتجه أصحابها إلى تأكيد هذا المعنى، وللإطلاع على بعض الكتابات التي تؤكد هذه القضية انظر: مسعود بوجنون، مرجع سابق ص 18-28، وأيضاً: الطيب برغوث، «مدخل تمهيدي لواقع العمل الإسلامي في الجزائر»، مرجع سابق، ... وأيضاً: «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، حوار مع البروفيسور محمد مولاي السعيد.

[Consulté le: 10/07/2009] [Disponible sur: <http://www.binnabi.net/?p=74>]. <En ligne>.

(2) ذلك هو المفهوم الذي استخدمه كل من عبد الوهاب حمودة، وحسن كاتب، وجمال الدين لعمش في مساءلاتنا لهم حول تلك الفترة.

أوفياء للخط الباديبي، ومن النخبة المحافظة إلى التحرك في اتجاه التنبيه إلى خطورة الموقف، والقيام بعمل استدراكي يعيد للمجتمع الجزائري توازنه في التعامل مع ثوابته التي كافح لأجلها أعتى قوة استعمارية.

ولعله ضمن هذا السياق يمكن أن نفهم بعض ردود الفعل الإصلاحية اتجاه مثل هذه الممارسات المشينة في حق الثوابت الوطنية وعلى رأسها الإسلام، فقد شن الهاشمي التيجاني رئيس جمعية القيم نقداً لاذعاً للكاتبة الجزائرية المفرنسة فضيلة مرابط، ودخل معها في سجال فكري حول موضوع المرأة عبر صفحات مجلة التهذيب الإسلامي. كما حمل عبد اللطيف سلطاني من موقعه كخطيب وعبر أمواج الإذاعة على سلطة ابن بلة في قضية خروج المرأة وسفورها، وكرر هذا الموقف النقدي مع نظام هواري بومدين- رغم أن هذا الأخير أعاده إلى منصبه كإمام بعد أن كان أبعد منه في عهد ابن بلة- حول القضية نفسها؛ حيث يقول في هذا الصدد «وفي أول نوفمبر 1965 (أي بعد ما يقارب خمسة أشهر من استلام بومدين للسلطة) ... وقع الاحتفال كالعادة بمناسبة ذكرى اندلاع ثورة التحرير، فوقع من أجل هذا استعراض كبير أظهر فيه المشرفون عليه... عدم اهتمامهم واكتراثهم بالأخلاق والآداب والتقاليد الإسلامية الجزائرية، فقدموا للعرض فتيات جزائريات شبه عاريات أمام الوفود الأجنبية... والمصورون... الأجانب يصورون فأنكرت وقوع هذا الكشف المتعمد لجسد البنت المسلمة... وذلك في خطبة الجمعة في جامع كتشاوة... وكانت الخطبة مذاعة بواسطة الإذاعة الجزائرية»⁽¹⁾. كما رفض فيما بعد قراءة الخطبة الرسمية التي ترسلها الوزارة الوصية على الشأن الديني إلى الأئمة كل جمعة لما تحفل به هذه الخطب من تمجيد للسلطة، ومن موضوعات بعيدة عن الميدان الديني، معتبراً ذلك إهانة وحطاً من قيمة الإمام. وقد قاده هذا الموقف في الأخير إلى التخلي نهائياً عن التدريس والخطابة في المساجد الرسمية.

وفي 1977 يتدخل الشيخ عمر العرباوي^(*) لمنع عرض مسرحية «محمد خذ حقيبتك

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 27.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 453.

وارحل» لكاتب ياسين التي اعتبرها مسيئة للإسلام في الجزائر⁽¹⁾، وغير بعيد عن هذه المواقف تتالى مجموعة أخرى من ردود الفعل العلمائية-كتابية وخطابة-من لدن شيوخ أمثال أحمد سحنون ومصباح الحويذق⁽²⁾ رغم ما لحقهم من منع وتضييق من قبل نظام بومدين.

للإشارة فإن مواقف هؤلاء الشيوخ وإن طغى على بعضها أسلوب الحماسة والاحتجاج (موقف عبداللطيف سلطاني ومصباح الحويذق) ضد بعض مظاهر الانفتاح على التأثيرات الثقافية الغربية كالاختلاط، والسفور... وبالتالي أصبحت مادتهم لنقد النظام ومعارضته، فإنهم لم يتوانوا في المقابل عن مباشرة نوع من العمل الإعدادي والتربوي العام لتوجيه الشباب وغرس العقيدة الإسلامية الصحيحة من خلال الوعظ، والإرشاد، والتدريس، في المساجد التي أسسوها لهذا الغرض ومكثوا يزاولون فيها نشاطهم وعملهم الدعوي.

بقيت موضوعات الدعوة إلى ضرورة التمسك بالإسلام؛ وكذا التأكيد على النواحي التعبدية والعقائدية إذاً الأساس الذي تتمحور حوله جهود هؤلاء الشيوخ والعلماء؛ بمعنى أن موضوعات خطابهم لم تتجاوز -في كثير من الأحيان- البعد الأخلاقي والمعنوي⁽³⁾. ولعل هذا ما حدا بفرانسوا بورغا إلى المقارنة بين خطاب السلطة في تلك المرحلة وخطاب أسلاف الحركة الإسلامية المعاصرة؛ حيث أكد على أنه في مقابل نزعة مساواتية نادي بها الخطاب الأول، كان الخطاب الثاني يركز أساسا على المجال الأخلاقي (La sphère morale) الذي يحظى بمكانة هامة عند الأصوليين؛ فهو خطاب يشجب بوجه خاص تدهور الأخلاق التي تتجلى مظاهرها في شرب الخمر والاختلاط، وفي عدم الامتثال للأوامر الدينية بالقدر الكافي... ويدين أيضا بعض الأصوات المشبوهة؛ ككتابات فضيلة مرابط حول المرأة الجزائرية، وكاتب ياسين بخصوص روح الفكاهة التي كان يستخدمها لنقد التقاليد الدينية⁽²⁾.

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 144، وأيضا: Aissa Khelladi, Op, cit, p 49.

(*) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 453-454.

(**) هناك بعد آخر تتمحور حوله خطاب التيار الإسلامي في فترة حكم ابن بلة، ولكن سيتكف بشكل أكبر في مرحلة حكم الرئيس بومدين هو البعد الأيديولوجي، وسيكون مناهج حديثنا في المبحث اللاحق.

(2) François Burgat, l'islamisme au Maghreb..., Op, cit, p 147

ستستمر هذه الموضوعات مادة للنقد، وأساسا للتعبئة، ومنطلقا للنشاط الإسلامي الذي بدأ يظهر إلى الوجود في تلك الفترة، ولكن هذه المرة في وسط مخصوص هو الوسط الجامعي، وبين النخب الطالبية والمثقفة. فقد عمقت مظاهر التبعية الثقافية وأزمة القيم الإحساس بالغربة، وانطرحت مسألة الانتماء بشكل ملح لدى بعض النخب الشبانية المتعلمة التي كانت -بحكم أوضاعها الاجتماعية وتشبثها العائلية المحافظة، وتكوينها القاعدي- أكثر شعورا من غيرها بهذه المشكلة.

كانت هذه إذاً إحدى الدوافع التي حدت بنخبة من الطلبة إلى التحرك لأجل فتح مصلى بالجامعة يكون فضاء دينيا وتربويا يلجأون إليه لإشباع حاجاتهم الروحية في وسط كان حتى تلك الفترة (أواخر الستينيات) أكثر عداء للفكرة الإسلامية وأكثر بعدا عن مقتضياتها. يصف عبد الوهاب حمودة⁽¹⁾ -وهو واحد من أربع طلبة كان لهم دور في فتح هذا المصلى- هذه الوضعية قائلا «كنا كطلبة نشعر بالفراغ الهائل في الجامعة، ونشعر حتى بالغربة. أنا أذكر أنني كنت أشعر بنفسي غريبا، لأن الجامعة الجزائرية لم تكن مثلما هي عليه اليوم، كانت آثار الاستعمار لا تزال باقية، ولا يشعر الإنسان مطلقا أنه في بلد مسلم عربي، لقد عانينا كثيرا في هذا المناخ، ففي كامل المنطقة التي تتواجد بها الجامعة لا نسمع مطلقا صوت الأذان، كان الطلبة يحق ضائعون»⁽²⁾.

سوف يؤثر نجاح هذه المبادرة لبداية التواجد الإسلامي في الجامعة الجزائرية، ولبداية انتشار مظاهر التدين في هذا المحيط الذي كان لا يزال حتى تلك الفترة حكرا على التيارات اليسارية والفرنكوفونية، ومجالا لنشاطها وترويج أفكارها بلا منازع. وسوف تستمر نفس الموضوعات -إلى وقت لاحق- منطلقا للنشاط الحركي الإسلامي، وأساسا للتعبئة والتجنيد، ذلك ما أخبرنا به ناشط إسلامي آخر هو عبد الله جاب الله⁽³⁾؛ حيث يقول... في تلك السنوات وخاصة في السبعينيات كانت (الجزائر) تعيش زمن الصعود

(1) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 454.

(2) (مقابلة مع عبد الوهاب حمودة أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي، الجزائر العاصمة).

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 455.

السياسي وزمن الانتعاش الاقتصادي... ولكن بالمقابل... كان الشعب يعيش انتكاسة كبيرة في ميدان الدين والقيم الأخلاقية، وكان عدوان السلطة ومنظماتها الجماهيرية على دين الأمة وأخلاقها... (لقد تميزت هذه الفترة بـ): انتشار ظاهرة الجهل بالدين وموضة التفسخ والتحلل من الأحكام الشرعية... ومن القيم الأخلاقية، وتشجيع من يفعل ذلك وخاصة من فئة المجاهدين. (كما تميزت بـ) قلة المساجد والأئمة والمصلين، وانتشار ظاهرة السخرية من المتدينين، وخاصة من فئات الشباب والمتقنين... إلى غير ذلك من معالم السياسة المعتمدة التي جعلتنا نوقن بأن الدين في البلد مهدد بالانقراض والشعب مهدد بالردة والانحلال... وأمام هذه النتائج الخطيرة تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي... ما هو الواجب؟.. وبعد جلسات كثيرة... تقرر أن ننظم أنفسنا^(١).

وبالتوازي بين الدعوة والعمل على خط مؤسسة الجامعة من جهة، وعلى خط المجتمع العام من جهة ثانية بجهود هذه النخب الإسلامية، التقليدية (المتبقين من شيوخ وتلاميذ الجمعية) والحديثة (الشباب الجامعي المتشبع بالفكرة الإسلامية) معا، وتحت ضغط النقد الذي باشروه اتجاه بعض الممارسات المسيئة بحق الدين الإسلامي جاء رد فعل السلطة - الحريصة على الظهور بمظهر الراعي للدين والحارس له كما أكدنا في موضع سابق - سريعا للاستدراك بطريقتها الخاصة، وإحداث التوازن المطلوب تبعا لاستراتيجية الدمج والاستيعاب؛ حيث أطلقت سنة 1970 تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي حملة واسعة على ما سمي «انحطاط الأخلاق» لتنبية الرأي العام الجزائري إلى خطورة السلوكات الإباحية، والعادات الفاسدة التي نفذت إلى المجتمع تحت وطأة تقليد الغرب والانبهار بعبادته وقيمه الثقافية. استمرت هذه الحملة من 29 سبتمبر 1970 إلى أواخر شهر ديسمبر في صورة عمل توعوي أطلقتته التلفزة والإذاعة وبعض وسائل الإعلام المكتوبة (مقابلات، طاولات مستديرة...)، وفي صورة عمل ميداني شنته شرطة الآداب - باسم تطهير المحيط والمحافظة على سلامة البيئة الاجتماعية - ضد المستهترين بالقيم والمعاكسين للفتيات؛ حيث أحيل على المحاكمة بين شهري جويلية «يوليو» وأكتوبر 1970

(١) حركة النهضة الإسلامية، المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، الكلمة الافتتاحية لرئيس الحركة، نادي الصنوبر 7-9 سبتمبر 1994 ص 4-5.

عشرات من الشباب، بتهمة ارتكاب سلوكات مسيئة للآداب العامة⁽¹⁾.

وفي المقابل وتبعا لاستراتيجية الإخضاع، وحتى تحافظ الدولة على احتكارها الكلي للحقل الديني، ستعتمد إلى التضييق على هؤلاء الشيوخ، فعبد اللطيف سلطاني سيختار -تحت الضغط- التخلي الطوعي عن الإمامة والخطابة في مسجد ابن فارس سنة 1971. أما الشيخ مصباح الحويذق فإنه أصبح محور استقطاب إسلامي، وتحول المسجد الكبير بالحراش؛ حيث يشرف على الخطابة والتدريس إلى نقطة التقاء ونشاط مكثف. فالشيخ كان على صلة دائمة بالحركات الإسلامية العالمية، وعندما حكم على سيد قطب بالإعدام كان من أوائل المحتجين على ذلك لدى السفارة المصرية. ونظرا لما شكله من مرجعية، وقدرة على الجذب فقد كانت الوفود ترد على مسجده من الداخل ومن الخارج، وخاصة من المتعاونين المشاركة (مصر، سوريا، العراق، باكستان). لكن جرأة الشيخ وخطابه النقدي لتوجهات السلطة كلفه في الأخير -بعد سلسلة من التهديدات والاستقطاقات- العزل والإبعاد عن الإمامة سنة 1970، ثم النفي بأمر من وزارة الداخلية إلى الأغواط مع منعه من الخطابة ودخول المدن الكبرى في الشمال⁽²⁾.

أيا كان الأمر فقد استمر للمسألة الدينية بأبعادها المختلفة تأثيرها في هذه المرحلة، وخلال كامل سنوات السبعينيات ستكون الجامعة الجزائرية -هي الأخرى- ساحة للصراع حول هذه الموضوعة؛ حيث نشبت العديد من الصدمات العنيفة أحيانا بين النخبة الإسلامية والنخبة اليسارية.

وخلال الفترة الممتدة بين 1973-1978 عرفت الجامعة أشكالا عديدة لهذا الصراع؛ ففي 1973 عمد بعض طلبة اليسار إلى حرق مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة، فكان رد فعل الطلبة الإسلاميين هو القيام بنشاط فكري-ديني تمثل في تنظيم أسبوع للقرآن الكريم الذي تحول فيما بعد إلى نشاط ثقافي سنوي متنقل بين الجامعات والأحياء الجامعية. وفي 1975 وأثناء انعقاد ندوة حول قانون الأسرة نظمتها جامعة قسنطينة، وكان

(1) أحمد رواجية، مرجع سابق، ص ص 18-20.

(2) أنظر: حميدة عياشي، مرجع سابق، ص 146، وأيضا:

حضرها مجموعة من الأساتذة اليساريين والمسيحيين تدخل الطلبة الإسلاميون للتنديد بمضمون الندوة التي كانت ترمي برأيهم إلى محاولة استزراع وتوطين النموذج الأسري الغربي في المجتمع الجزائري⁽¹⁾. كما عرفت الجامعة نفسها في سنة 1976 اندلاع مواجهات عنيفة بين اليساريين وتحالف من الطلبة المعريين والإسلاميين، وإلى فترة لاحقة ستبقى جامعة قسنطينة فضاء للصراع والعنف المتبادل بين الطرفين حول مسائل الاختلاط، والسفور، واللغة... وسوف تنتهي هذه الصراعات -مثلاً يقول رواجية- سنة 1978 بانتصار الإسلاميين؛ حيث تجسد هذا الانتصار بتعليق رمز «الله أكبر» عند مدخل مبنى الآداب⁽²⁾. لكن موجة الصراع لن تخمد في الجامعة الجزائرية؛ إذ بعد خمس سنوات من هذا التاريخ نشب صراع عنيف في الأحياء الجامعية بالعاصمة ذهب ضحيته أحد الطلبة اليساريين، مما اضطر قوات الأمن إلى التدخل واعتقال عشرات الطلبة الإسلاميين الذين أصبحوا في هذه المرحلة أكثر قوة وعدداً وتنظيماً، وهو ما قاد بعض شيوخ وزعماء الحركة الإسلامية إلى اغتنام هذا الحدث وتنظيم أول وأكبر تجمع احتجاجي إسلامي في تاريخ الجزائر المعاصرة بساحة الجامعة المركزية سنة 1982.

لم تكد العشرية السبعينية تنتهي إذ أصبح الفضاء الجامعي مجالاً واسعاً للنشاط الإسلامي، وبدأ نفوذ اليسار الماركسي يخلي مكانه شيئاً فشيئاً لمد إسلامي هو في طريق التوسع والانتشار، ولم تخلو هذه الفترة من نماذج موجبة للانتباه والملاحظة؛ فالتيار الإسلامي الذي كان منفياً ومحاصراً، ومجالاً للسخرية سنوات الستينيات وشطراً من عقد السبعينيات سوف يكتسح تحت ضغط نشاط منظم ومهيكل -استعارت نخبة من الإسلاميين بعض مفرداته من منهجية اليسار في العمل والنضال- مختلف الفضاءات الجامعية.

4. 1. 2- المسألة الأيديولوجية : رغم أن الحديث حول المسألة الدينية هو

(1) حسن كاتب، المقابلة المشار إليها سابقاً، ويروي هذا الأخير أن الطلبة الإسلاميين وعلى رأسهم طالب طب من نشطاء مسجد الطلبة بنفس الجامعة تدخل معقياً ومنتزعا الكلمة من الأساتذة المحاضرين، فاضحا الخلفية الفكرية والأيديولوجية التي يغطيها هذا النشاط مستخدماً في نقده عبارات دينية قوية؛ حيث خاطبهم بقوله «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ».

(2) أحمد رواجية، مرجع سابق، ص 30.

على علاقة كبيرة بالمسألة الأيديولوجية في سياق مناقشتنا لموضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، ذلك أن الدين مثلما هو ممارسة سلوكية (عبادات، معاملات) هو أيضا منظومة فكرية وتصورية، ونسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار التي تحدد وتضبط هذه الممارسة السلوكية في أبعادها الاجتماعية والثقافية...، وتسبغ عليها أو تنزع عنها صفة المشروعية. ومن هذه الزاوية يقترب الدين من الأيديولوجيا.

إن أرضية الصراع الأيديولوجي مثلت إحدى أهم أرضيات التعبئة الإسلامية في الجزائر، ورغم أننا حاولنا في المبحث السابق إحداث نوع من الفصل التحليلي بين الإثنين (الدين كممارسة، والدين كنسق من الأفكار) بفرض بيان ما أثاره انتهاك وعدم اعتبار البعد الأول من رد فعل إسلامي، إلا أن واقع الحال يبين أن البعدين كانا يتجاوران منذ البداية، وأن الموقف الإسلامي كان يتزاوج فيه -ومنذ البداية أيضا- الاحتجاج على البعد الأيديولوجي كما على البعد الممارسي والسلوكي، مع إمكانية رجحان أحدهما على الآخر في مرحلة تاريخية أو أخرى. ذلك ما نلمسه مثلا في بيان الشيخ الإبراهيمي سنة 1964؛ حيث احتج على الأساس النظري والمذهبي الذي بدا أن سلطة ابن بلة تمتع منه، كما احتج أيضا على ما سماه الأزمة الروحية والخلقية التي أمسى المجتمع الجزائري يتخبط فيها.

وفي ضوء المسألة الأيديولوجية يمكن أن نقرأ أيضا بعض ردود أفعال الشيخ السلطاني، ولكن في مرحلة لاحقة عندما اكتسب طابع معارضته لنظام هواري بومدين مسحة أكثر راديكالية، وانتقل من المجال الأخلاقي الصرف (انتقاد خروج المرأة، السفور...) إلى المجال الأيديولوجي (معارضة الخيار الاشتراكي)، ومن حماس الخطابة إلى العمل الفكري بتأليفه لكتابه النقدي «المزدكية هي أصل الاشتراكية»؛ حيث اتجه فيه إلى نقد مذهب الاشتراكية التي أعلنها بومدين خيارا أيديولوجيا للدولة الجزائرية، وإطارا موجهها لمشروعه في تنمية المجتمع وتحديثه.

إن الصراع حول المسألة الأيديولوجية -بصرف النظر عن بيان الشيخ الإبراهيمي الذي أثار القضية منذ البداية في سياق انتقاده لخيارات ابن بلة المذهبية، وعلى هذا تعينت (أي المسألة الأيديولوجية) كجبهة للنضال والتعبئة الإسلامية منذ أول وهلة- لم يتكف بشكل كبير إلا في السنوات اللاحقة وخلال فترة حكم الرئيس بومدين تحديدا. لذلك يشير

بعض الكتاب إلى أن الفترة الممتدة بين 1970-1971 ستساعد بما حملته من تطورات على تحريك المشاعر الإسلامية، وتنشيط النزعة الإسلامية في الجزائر؛ ففي هذه الفترة بالذات -مثلما يرى هيوروبرتس- أقدم بومدين بعد فترة ناجحة من ضبط النشاط الإسلامي على خوض مسار عملي جعل إحياء الفليان الإسلامي ليس ممكنا فحسب بل محتما، وهذا المسار العملي تمثل تحديدا في الانحراف جهة اليسار والتأكيد على الاشتراكية كاختيار لا رجعة فيه، وإعلان بدء الثورة الاشتراكية في الجزائر⁽¹⁾ بمحاورها الثلاث الثورة الصناعية والزراعية والثقافية.

لقد مثل الخيار الأيديولوجي الاشتراكي أحد الأسباب المباشرة في توفير شرائط نمو وتبلور تيار إسلامي معارض لهذا الخيار، لأنه عدّ منذ البداية مذهباً ملحدا غريبا عن الإسلام لما يحيل إليه من نزعات مادية ولادينية. ومن هنا نظر كثير من الإسلاميين إلى أن الثورة الاشتراكية بعناصرها الثلاث ستقود الجزائر في حال تطبيقها إلى مرحلة الماركسية اللينينية على الطريقة الكوبية⁽²⁾.

ورغم حرص السلطة على محاولة إزاحة أي تأويل يضع الاشتراكية الجزائرية في تقابل تناقضي مع الإسلام، ونفي أن تكون دينا بديلا له «إن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، ولا ترتبط بأي مفهوم دوغمائي غريب عن عبقريتنا الوطنية. إن بناء الاشتراكية يتمشى مع ازدهار القيم الإسلامية التي تشكل عنصرا أساسيا مكونا لشخصية الشعب الجزائري... إن الاشتراكية ليست دينا، إنها سلاح نظري واستراتيجي يأخذ في اعتباره واقع كل شعب ويستلزم في الوقت نفسه رفض كل نزعة دوغمائية»⁽³⁾، فإن هذه الاشتراكية -برغم كل تلك التبريرات- لقيت معارضة واسعة من قبل النخبة الإسلامية.

ولا بد من التنبيه قبل ذلك إلى أن المسألة الأيديولوجية وإن كانت حاضرة منذ البداية فإنها كانت أكثر بروزا في الوسط الطالبية الجامعي، بين النخبة الإسلامية

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72.

(2) «الحركة الإسلامية في الجزائر»، في: فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ط2 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000)، الجزء 2، ص 676.

(3) Charte Nationale 1976، Op. cit. p 23.

التي بدأت تجد لها موطئ قدم في الجامعة وبين النخبة الشيوعية التي كانت -مثلما ذكرنا سابقا- مستفردة بجل الشأن الجامعي، وتحظى بالدعم الرسمي وإن بطريقة غير معلنة. فالقضية الأيديولوجية -بما هي صراع نوعي يتم على مستوى الأفكار والتصورات- تفترض شريحة مخصوصة، وهذه الشريحة لن تكون في الأخير سوى الشريحة المثقفة؛ أي شريحة الطلاب. وتقيد الشهادات المتوفرة في هذا الصدد أن نضال التيار الإسلامي -الذي لم يزل حتى تلك اللحظة تيارا هامشيا- كان ينحصر في إطار المناقشات مع الماركسيين مثلما يؤكد واحد من أوائل الطلبة الإسلاميين هو رشيد بن عيسى⁽¹⁾، لذلك يمكننا القول إن الصراع في هذا المستوى كان صراعا نخبويا.

لكن المعركة الأيديولوجية انتقلت فيما بعد خارج أسوار الجامعة، وبالأخص بعدما أطلق نظام هواري بومدين مشروع الثورة الزراعية بمراسيم 1971/11/08، وعمل من أجل ضمان نجاحها على توظيف كل الوسائل المتاحة لذلك بدءا من منبر المسجد إلى حملات التطوع الطالبية.

سيصبح قانون الثورة الزراعية وما صاحبه من إجراءات تطبيقية ميدانا فعليا للصراع؛ حيث لم تبق المسألة الأيديولوجية صراعا على مستوى الأفكار المجردة فحسب (كالموقف من الدين، الممارسة الدينية...)، بل تحولت إلى تطبيق عملي مجسد على أرض الواقع يلامس هموم الجماهير الشعبية، ويمس أوضاعها التطبيقية ومصالحها المادية المباشرة. في هذا الصدد يتفق عديد الباحثين على أن اندفاع نظام بومدين في تطبيق الثورة الزراعية هو تحديدا من دفع بالحركة الإسلامية بقوة إلى مسرح الأحداث في هذه المرحلة؛ حيث «أصبح قانون الثورة الزراعية ميدانا للصراع يتراوح بين التأييد المشروط والمعارضة المطلقة»⁽²⁾.

إن سياسة الثورة الزراعية الهادفة إلى الحد من الملكية الخاصة الموسعة للأرض،

(1) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 454.

(*) François Burgat. l'islamisme au Maghreb... Op. cit. p 145.

(2) عروس الزبير، مرجع سابق، ص 194.

وعملية تأميم أراضي الملاكين المتغيبين عن أراضيهم، وتأميم الأملاك الوقفية؛ والمبررة سياسيا وأيديولوجيا بمسوغات إعادة توزيع الثروة، وتحقيق سياسة اجتماعية منحازة للمحاويج من الطبقات الشعبية، وتحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان... فتحت المجال واسعا لردود فعل عديدة كان أكثرها رواجاً ذلك الموقف الذي يستند إلى تبريرات دينية تشجب هذه الثورة وتعتبرها مباينة للنصوص القرآنية الصريحة.

ورغم أن المنتمين للحركة الإسلامية قد انقسموا إزاء الثورة الزراعية في هذه المرحلة إلى قسمين؛ حيث رأى بعضهم -وأغلبيتهم من المنتمين إلى شرائح اجتماعية معدمة- أنها كانت تتطابق مع أهدافهم؛ فعملية إعادة توزيع الأرض لا يمكن -كما يصرح رشيد بن عيسى- أن نعارضها لأنه لا يمكننا إلا أن نستفيد منها، لأجل ذلك كنا ندعو إلى ضرورة القيام بنقد تقني للثورة الزراعية، ونقد طريقة تسييرها، وعدم جعلها مذهباً رافعين شعار مع الثورة الزراعية ضد الشيوعية⁽¹⁾. إلا أن الموقف الذي حضي بانتشار واسع هو ذلك الذي يشجب الثورة الزراعية ويتخذ حيالها موقفاً معادياً، وقد استخدمت مجموعات واسعة من الإسلاميين عديد التبريرات لنقدها، وتعبئة الرأي العام اتجاهها. وفي هذا السياق استخدم الإسلاميون سلاحاً نافذاً كان له أثره في الحد من نجاحها هو سلاح الفتوى الدينية؛ فقد أصدر الشيخ عبد اللطيف سلطاني وهو واحد من أبرز الممثلين لهذا الموقف فتوى تقضي بفساد الصلاة المقامة على أرض مؤمنة⁽²⁾، كما انتشرت فتاوى أخرى تعد المستفيدين الذين يقبلون أخذ أراضي الغير وزراعتها بعذاب جهنم.

وخلال كامل الفترة التي كان نظام بومدين يؤكد فيها على أنه ليس هناك من نص ديني يمنع تطبيق الثورة الزراعية، ويسعى بكل الطرق الممكنة لنشر الحماسة والوعي بأهميتها بين جموع الفلاحين الريفيين مستخدماً في ذلك وسائل دعايته (وسائل الإعلام، حملات التطوع الطلابية، خطباء المساجد الرسميون...) كان الإسلاميون ينشرون

(1) François Burgat, l'islamisme au Maghreb..., Op, cit, p 153.

(2) Severine Labat, Les islamistes Algériens..., Op, cit, p 85.

دعائتهم التي مفادها «إن الإسلام تهدده التدخلات والمكائد الشيوعية والملحدة التي تحملها الثورة الزراعية، (ويخاطبون) ملاكي الأراضي المقيمين في المدينة والفلاحين الذين لا يملكون أرضا بلغة واحدة: إن القرآن يحرم نزع أملاك الغير... (كما) يخاطبون كل فرد من أعلى السلم الاجتماعي إلى أدناه بلغة بسيطة معززة بشواهد قرآنية... ومما يجعل أحاديثهم موثوقة أنهم لا يتصرفون كممثلين لطبقة اجتماعية بل كمدافعين عن الكلام الإلهي. في هذا الأسلوب يكمن سر نجاحهم»⁽¹⁾. لكن رد الفعل الإسلامي لم يتوقف عند مستوى الإدانة الكلامية للثورة الزراعية ولاختيارات بومدين الأيديولوجية، بل وصلت ذروة المعركة الأيديولوجية والرفض الإسلامي إلى حد الاحتجاج العنيف؛ حيث برزت إلى الوجود عشية الاستفتاء على الميثاق الوطني الذي كرس الثورة الاشتراكية في الجزائر «جماعة الموحدين»، وهي جماعة إسلامية أعلنت رفضها الكلي لهذه الاختيارات وأصدرت في هذا الصدد بيانا تحريزيا ضد نظام بومدين⁽²⁾، كما دشنت لإسماع صوتها المعارض مجموعة من الأعمال التخريبية الرمزية ضد بعض منشآت الدولة في منطقة المتيجة.

إن رفض الإسلاميين للثورة الزراعية وعزم النظام السياسي على الذهاب بعيدا في تطبيقها كانت له انعكاساته في مستوى الالتفاف حول هذه الحركة وانغراسها في الوسط الشعبي. يبرز ذلك من وجهتين: الأولى هي ما نشأ من تأييد أو شبه تحالف بين الحركة الإسلامية وبين ما يمكن تسميتهم «ضحايا التأميم» من البورجوازية العقارية المشكّلة من كبار التجار وملاكي الأرض. فقد أدت آليات تطبيق الثورة الزراعية إلى آثار سلبية على هؤلاء الملاك حينما صودرت أراضيهم باعتبارها ملكية استغلالية؛ وعلى التجار من بائعي الجملة الذين أمت مهنهم. ففي مقابل موقف نقدي قدمته الحركة الإسلامية اتجاه مسألة التأميم، وهو موقف يصطف إلى جانب الملكية الخاصة والقطاع الخاص المتضرر من العملية، اتجهت هذه الشريحة الاجتماعية (الملاك، التجار) صوب الحركة الإسلامية ووفرت لها الدعم المادي والمالي الذي تفتقده؛ حيث تعد حركة بناء المساجد الحرة وسط الأحياء الشعبية، وتدعيم الجمعيات الخيرية وشبكات المبرة المسيّرة من طرف الإسلاميين

(1) أحمد رواجية، مرجع، ص 28.

(2) أنظر نص البيان في ملحق الوثائق والمرفقات والصور، ص من 467-468.

الصورة المادية للدعم الذي حظيت به الحركة الإسلامية من طرف هذه الشريحة⁽¹⁾.

من جهة ثانية، وفي وقت كان الاهتمام الرسمي متجها إلى المناطق الريفية تحت زخم الثورة الزراعية التي جعلت من تنمية هذه المناطق إحدى أولوياتها، ظلت المدن طيلة الفترة الممتدة من 1972 إلى 1976 بعيدة عن الدعاية الاشتراكية؛ حيث عملت الحركة الإسلامية على تعزيز وجودها، وتعميق انغراسها في الأوساط المدنية، كما ستلعب المساجد الحرة التي تكثفت عملية بنائها في الأحياء الشعبية دورا مركزيا في عملية التعبئة والتجنيد.

وحتى نهاية عقد السبعينيات، وبالاخص في بداية الثمانينيات كان أبناء الفلاحين ضحايا الثورة الزراعية الذين حولتهم إلى مجرد أجراء بأجور متدنية يغادرون صوب المدن ويستقرون في ضواحيها، تصطف إلى جانبهم شرائح مدنية أخرى من المستأجرين من أوضاعهم الاجتماعية ليتحولوا -تحت ضغط عمل إسلامي راح يتركز في هذه الأحياء الفقيرة وينشر أفكاره فيها- إلى أكثر الحاملين لألوان المعارضة الدينية⁽²⁾.

4. 2- الحركة الإسلامية : مجالات النشاط ووسائل العمل؛

استخدمت الحركة الإسلامية في الجزائر -وهي تناضل على الجبهتين الثقافية والأيدولوجية خلال كامل الفترة الممتدة من 1962-1982 ومنذ إرهاباتها الأولى إلى أن تحولت إلى تيار شعبي واسع حقق انغراسا اجتماعيا هاما بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري في بداية الثمانينيات- مجموعة من وسائل العمل والنضال والتعبئة، وتحركت على أرضيات عديدة، واستغلت مجالات مخصوصة للنشاط والحركة.

إن البحث التتبعي يكشف لنا أن الحركة الإسلامية عبر كامل مسيرتها التغيرية خلال هاتين العشريتين قد وظفت واستخدمت ما كان ممكنا ومتاحا من أساليب العمل ومن طرق الحركة والنشاط، رغم أن فعالية كل ذلك كانت محكومة في كثير من الأحيان بما اضطرت إليه (أي الحركة) من عمل سري مع ما يفرضه هذا النوع من العمل من التخفي

(1) انظر في هذا الصدد: زهرة بن عزوس «آخرون»، مرجع سابق، ص 40؛ وأيضا: مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 72-74؛ وأيضا:

Severine Labat. Les islamistes Algériens. Op. cit. p 85.

(2) المرجعين السابقين الأخيرين والصفحات نفسها.

والصرامة الأمنية والانضباط الحركي.

إن الحديث عن هذه المجالات وهذه الوسائل لا يعني بحال تقديم عرض تفصيلي أو قائمة وصفية، بقدر ما هو إلماع إلى أهم ما حددته هذه الحركة -بمختلف فصائلها وفعالياتها- من فضاءات للحركة وما توصلته من وسائل للعمل والنضال.

4. 2. 1- المساجد: يعد المسجد نقطة الانطلاق الأولى والفضاء الحيوي الذي يلجأ إليه المسلمون عادة، تبعاً لما انطبع في مخيالهم من مكانة ودور مركزي اضطلع به هذا الأخير منذ العصر النبوي؛ حيث لم يكن فضاء للذكر والصلاة فحسب، بل أيضاً مكاناً للدرس والفقهاء والشورى وقيادة الدولة وتوجيه المجتمع.

ومثل سلفها الحركة الإصلاحية الباديسية في ثلاثينيات القرن العشرين، بل مثل كل الحركات الإصلاحية والتجديدية التي عرفها العالم الإسلامي منذ حركة محمد بن عبد الوهاب النجدي احتفظت الحركة الإسلامية الجزائرية للمسجد بهذا الدور والمكانة. فلا غرابة إذاً أن تستخدم منذ البداية هذا الفضاء الديني لنشر دعوتها وتوسيع قاعدة أتباعها.

سنجد إذاً تأملنا مسار الحركة الإسلامية في الجزائر أن المسجد كان أحد أهم المجالات التي تؤرّخ من جهة لميلاد هذه الحركة، ومن جهة أخرى لارتباطها به في سيرورة نموها وتطورها. لقد كان المسجد يمثل مثلما يقول بورغا «الإطار الأول الذي يتم فيه تكوين الخطاب الإسلامي وأول وعاء يستقبله، كان المسجد يقوم بدور المخبأ الذي يحميهم عندما كانت تتم صياغة الخطوات الأولى في طريق النضال»⁽¹⁾. وإذا اعتبرنا عمل جمعية القيم إرهاباً ونواة أولى للحركة الإسلامية في الجزائر فإننا سنلاحظ أن هذه الجمعية قد استخدمت منذ البداية المسجد كفضاء للعمل والحركة في نشاطها الثقافي والديني؛ حيث وازلت -كما بينا سابقاً- على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى المساجد للنهوض بواجب التربية والدعوة والتنقيف الديني. كما كان بعض أعضائها (السلطاني، الحويذقي، العرباوي، سحنون) أئمة وخطباء، وكانوا دعامة أساسية للنشاط الإسلامي

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، صص 108-109.

في هذه المرحلة، وقد استخدم هؤلاء المسجد -مثلما بينا في موضع سابق أيضا- ميدانا لمواجهة النظام والاعتراض على بعض مسلكياته، ثم ميدانا للإعداد التربوي والتكوين العقدي لجموع الأتباع.

وإذا كانت الدولة قد استفردت طيلة هذه الفترة بكل مؤسسات صناعة وتوجيه الرأي العام (حزب، صحافة ووسائل إعلام، منظمات جماهيرية، نقابات...) فإنه لم يبق إلا المسجد كفضاء يمكن أن يضطلع بهذا الدور. لذلك تشير العديد من الشواهد إلى العلاقة الارتباطية والجدلية بين الحركة الإسلامية من جهة، وحركة التوسع في فتح وبناء المساجد من جهة ثانية؛ فقد أصبحت هذه العملية (فتح وبناء المساجد) أحد المفردات الرئيسية لجدول أعمال الإسلاميين في مرحلة السبعينيات، وباتساع مساحة انتشار المساجد وأماكن الصلاة ازدادت الحركة الإسلامية توسعا وانفراسا.

لكن حرص السلطة على استعادة الحقل الديني، ودمج موضوعه الدين في خطابها الاستيعابي وعدم ترك المجال مفتوحا لقطب معارض قد يتشكل، جعلها تعمد -بعد سلسلة من الانتقادات التي وجهها العلماء، وبعد أن أدركت خطورة هذه الفضاءات إذا لم توضع تحت رقابتها الصارمة- إلى تبني استراتيجية مزدوجة تقضي من جهة بالوضع التدريجي للآليات القانونية والعملية لبسط نفوذها على المسجد وإحاقه بسلطتها ليصبح أحد قنواتها السياسية والأيديولوجية مثل باقي المؤسسات؛ ومن جهة ثانية بإعادة استخدام الحقل الديني من خلال إعادة هيكلة المؤسسات التي تقوم بتكوين الأئمة، وبناء مساجد رسمية جديدة، ورقابة المساجد الأخرى، وأخيرا وهذا هو الأهم تعبئة جهاز الأئمة بعدما أصبحوا عبارة عن موظفين⁽¹⁾.

إن استدماج هذه المفردة المهمة من برنامج عمل الإسلاميين وتبني الدولة لعملية توسيع حركة بناء المساجد -وإن كان يبدو نوعا من المزاخرة على أرضية نشاطهم- قد خلق بالعكس أفضل الشروط لعمل الحركة الإسلامية؛ ذلك أن كل مسجد ينضاف إلى شبكة المساجد الموجودة سيحتضن جمهورا هو بالأساس مجال استثمار وعمل للحركة الإسلامية.

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 109.

فقد حرصت هذه الأخيرة من أجل نشر دعوتها على التفكير كما يقول محمد بوسليمان في «الانبثاق لإيجاد أئمة في المساجد، ودعاة يحاولون عملية الاتصال المباشر مع القاعدة الشعبية»⁽¹⁾؛ حيث ستتحول كثير من هذه المساجد إلى فضاءات لتنظيم الحلقات وعقد الدروس المجانية المخصصة للتلاميذ، واستيعاب الأفراد، وخلق شبكات التواصل بين المناضلين، وتشكيل إطار ديني منظم بعيد عن سلطة الدولة.

تبعاً لما سبق فإنه لا يمكن أبداً فهم ذلك التوسع الذي عرفته الحركة الإسلامية عند مقدم عقد الثمانينيات إذا لم يتم ربطه بالحركة المكثفة التي عرفتها عملية فتح المصليات في المؤسسات التربوية والصناعية ومختلف أماكن العمل؛ وبناء المساجد عبر مختلف المدن والأحياء، سواء بمبادرات شعبية أم رسمية؛ وكذا التعرف إلى الأدوار التي لعبتها بعض هذه المساجد بالخصوص. كما ينبغي ملاحظة أن تاريخ معظم الوجوه القيادية المؤثرة في مسار الحركة الإسلامية في الجزائر قد امتزج بطريقة أو بأخرى بهذا المسجد أو ذاك.

إنه لا يمكننا -مثلما يقول خلادي- أن نتحدث عن مسجد الجامعة المركزية مثلاً دون أن نتحدث عن مالك بن نبي، أو عن مسجد دار الأرقم دون أن نتحدث عن سحنون وسلطاني ثم محمد السعيد^(*)، ولا عن مسجد الحراش دون أن يتداعى إلى أذهاننا شخص الشيخ مصباح الحويذيق، ولا عن بعض مساجد قسنطينة دون الحديث عن عبدالله جاب الله⁽²⁾. فالمسارات الحركية والنضالية لبعض هؤلاء الرجال ارتبطت بشكل أو بآخر بهذه الفضاءات الدينية، ومن هذه الفضاءات انطلق المد الصحوي والحركي الإسلامي.

إن مطالعة الإحصائيات المتوفرة في هذا الصدد تبرز لنا حجم ما بلغته حركة التوسع في فتح وبناء المساجد طيلة عشريني الستينيات والسبعينيات، وهي إحصائية موجبة للملاحظة؛ ذلك أنه في أقل من ثلاثة عقود أعقبت الاستقلال تضاعف عدد المساجد بحوالي خمس مرات، كما أن الفترة التي عرفت حركية كبرى في هذا المجال هي تلك التي

(1) «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر»، محاضرة ألقاها الشيخ محمد بوسليمان في صيف 1991 في ملتقى نظمه اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا. [Consulté le: 13/11/2005]. [en ligne]. <http://www.chihab.net>. Disponible sur:

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 456.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 29.

تمتد على طول عقد السبعينيات (انظر الجدول).

جدول رقم (4-5) تطور عدد المساجد في الجزائر بعد الاستقلال

السنة	عدد المساجد	ملاحظات
قبل 1962	حوالي 2200	/
1968	3283	موزعة على مجموع 676 بلدية، منها 2093 مسجد من دون إمام قِيم معين.
1973	5278	199 منها كانت سابقا عبارة عن كنائس ولم تعد مستعملة، و499 مسجد بني بمبادرات من السكان المحليين.
بعد 1982	11221	منها: حوالي 1790 هي عبارة عن قاعات للصلاة، و5327 مساجد تقام فيها الجمعة، و2148 مساجد حرة (لا تتبع لوزارة الشؤون الدينية)، 1010 مسجد غير مكتمل البناء ولكن تقام فيه الصلاة، و952 مسجد في طريق الإنجاز.

المصدر:

Aissa Khelladi. Op. cit. p 29 & C. Georges Anawati. Op. cit. p 218

لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن عملية فتح أو بناء المساجد التي اعتبرناها أحد أهم مفردات جدول أعمال الحركة الإسلامية في هذه المرحلة، لم تكن بالأمر السهل، فالإجراءات البيروقراطية التي كانت تتحكم في العملية جعلت كثيرا من الإسلاميين يلجأون إلى طرقهم الخاصة للتغلب على هذه العوائق والقيود. ويشرح لنا أحمد رواجية في بحثه الاستقصائي عن «الإخوان والجامع» الكيفيات والمناورات التي كان يلجأ إليها هؤلاء للوصول إلى أهدافهم. لقد كان الإطار العام الموجه للحصول على رخصة بناء مسجد يمر بمجموعة من الإجراءات البيروقراطية التي أقرها قانون 1971؛ وحيث أن القانون المعدل بمرسوم صدر في 1972 ينص على ضرورة تأسيس جمعية تضطلع بالعملية، وأن إنشاء هذه الجمعية يستلزم الحصول على حزمة من الموافقات إحداها من وزارة الشؤون الدينية والأخرى من وزارة الداخلية والثالثة من ممثل هذه الوزارة على الصعيد المحلي، يتبين لنا المسار الإداري الصعب الذي يمكن أن تسلكه كل مبادرة ترمي إلى تأسيس مسجد أو مكان للصلاة. لكن في المقابل كيف نفسر الطفرة الكبيرة في عدد المساجد التي عرفها عقد السبعينيات؟ الإجابة على ذلك تكمن في القدرة على المناورة ومحاولة الالتفاف على القانون، فبدلا من انتظار

تسوية محتملة لإرساء أسس جامع ما وهي تسوية قد تستغرق سنوات، جرى اختيار مسار معاكس يضع المسؤولين أمام الأمر الواقع؛ ففي المكان المعين للبناء تجري عملية البناء أولاً ثم يجري بعد ذلك طلب التسوية. ولتوضيح المسألة يسوق لنا رواجية شهادة لأحد رواد عملية بناء المساجد في مدينة قسنطينة خلال تلك الفترة هو محمد صالح العابد يبين لنا من خلالها الكيفية التي كانت تحكم سيرورة عملية البناء؛ حيث يقول «تبنى المساجد من الخردة، وتقام فيها الصلاة خلال وقت معين، بعد ذلك ينزع قسم من القصدير ويقام مقامه على الفور جدار من حجارة الزاوية، وبعد أربعين يوماً، وأحياناً بعد مرور شهرين يزداد عدد المصلين... عندها يزال جزء من الكوخ الصفيحي، ويستحسن إجراء ذلك عند حلول الليل، وفي الليلة ذاتها يقام مقامها مربع جداري كبير... يكون المحراب منتصباً في وسطه... ويتم ذلك كله بفضل العمل الطوعي والهبات والتبرعات الم جمعة على شكل مواد بناء وسجاجيد... هكذا تجد السلطات نفسها أمام الجدار، فهي لا تستطيع تدمير حرم كهذا اللهم إلا إذا نسفته، الأمر الذي يثير غضب المؤمنين. وبرأس مرفوع ستطلب منها الموافقة، وسواء رفضت أم وافقت تكون اللعبة قد تمت»⁽¹⁾.

عندما ظهرت فعالية هذه الطريقة -أو «اللعبة» كما سماها الشيخ العابد- جرى تناقلها والاقتراء بها وتعميمها من جانب كل الجمعيات بعد 1973. وهكذا بدل الدخول في متاهات بيروقراطية وقانونية تستنفد الوقت وقد لا تنتهي بباطل، تم سلوك الطريق المختصر والأكثر مردودية؛ حيث لم يعودوا يكلفون أنفسهم مشقة الاتصال بالإدارة⁽²⁾.

بهذه الكيفية وبغيرها من الطرق التي فرضتها ظروف المرحلة، وطبيعة النظام السياسي الحاكم، استطاع الإسلاميون شيئاً فشيئاً تشكيل حقلهم الديني الخاص، فإلى جانب المساجد الرسمية التي اضطلعت الدولة ببنائها والإشراف عليها كانت تقام «المساجد الحرة» و«مساجد الشعب». وفي الوقت الذي كانت بعض المساجد الرسمية تسير في فلك السلطة، وتردد خطابها الرسمي نظراً لتبعيةها الكلية بناء وتجهيزاً وتسييراً للوزارة الوصية على الشأن الديني، أصبحت «المساجد الحرة» ساحة التعبير الحر الوحيدة في

(1) أحمد رواجية، مرجع سابق، ص 68

(2) المرجع نفسه، ص 13.

البلاد، والميدان الرحب الذي ينشؤه الإسلاميون بمبادراتهم ليتحركوا فيه وينفذوا جدول أعمالهم.

وتتحدث الأدبيات الإسلامية على أنه من بين شبكة عريضة من المساجد التي كانت تدار من طرف مختلف فعاليات وتيارات الحركة الإسلامية كان لنخبة من هذه المساجد دلالة رمزية خاصة، كما أن بعضها يعد شاهداً على تلك العلاقة العضوية بين المسجد والحركة الإسلامية عبر مراحل ولادتها ونموها وتطورها، نذكر من هذه المساجد:

- مسجد الجامعة المركزية: يعد أول مسجد يتم تأسيسه في حرم جامعي، كان ذلك في سنة 1968 بمبادرة من بعض الشباب الجامعي، وقد لعب دوراً مركزياً في بلورة الحركة الإسلامية في الجزائر^(*).

- مسجد دار الأرقم: إذا كان مسجد الجامعة المركزية قد شكل في بداياته فضاء للنخبة الجامعية الإسلامية ذات التكوين الفرنكوفوني الحديث لأنه مسجد فتح الأساس داخل مبنى الجامعة، فإن مسجد دار الأرقم وهو رمز آخر من رموز الحركة الإسلامية الجزائرية قد ضم في سنوات السبعينيات أبرز الوجوه الدينية التقليدية غير الرسمية ممثلة في الشيوخ سلطاني وسحنون. ونظراً لما كان يحوز عليه هؤلاء الشيوخ من سمعة وثقل تاريخي ومن رمزية العلماء سيتحول هذا المسجد إلى قطب مرجعي للعديد من حساسيات الحركة الإسلامية الناشئة.

انطلق مشروع بناء هذا المسجد الكائن بحي شوفالييه بالعاصمة سنة 1971 بالتعاون الوثيق بين الشيوخ عبداللطيف سلطاني وأحمد سحنون ومحمد السعيد، وقد كانت انطلاقة هذا المشروع الكبير -مثلاً يقول مصطفى براهيم- فرصة تاريخية للالتقاء بين ممثلي جيلين كاملين من أجيال الصحو والمجتمع وهما الشيخ أحمد سحنون والشيخ محمد السعيد⁽¹⁾؛ أي بمعنى آخر بين جيل الشيوخ العلماء، وجيل الحركيين الإسلاميين الشباب أمثال عباسي مدني ومحفوظ نحناح ومحمد السعيد وغيرهم.

(*) لصلته العضوية بالمبحث اللاحق سنؤجل الحديث عنه.

(1) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Op. Cit. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>.

وتؤكد الشهادات المتوفرة على الدور الفاعل لهذا المسجد منذ تأسيسه حتى مطلع عقد التسعينيات؛ حيث يخبرنا داودي محمد الهادي أحد نشطاء تلك المرحلة متحدثا عن بداية انطلاق الحركة الإسلامية قائلا «في الفترة بين 1976-1977 بدأ ظهور قليل من النشاط الإسلامي، في المساجد بوجه عام، وفي مسجد بيت الأرقم بوجه خاص؛ حيث كان يقوم بالوعظ أحمد سحنون والشيخ عبداللطيف سلطاني... كانت بداية النشاط هذه إذن في بيت الأرقم، وكذلك في هذه المساجد الأهلية التي كان يطلق عليها اسم المساجد الحرة... بدأ الجامع يتطور، وفي 1978 عرف النشاط فعلا بداية هيكلته»⁽¹⁾. وبقي لهذا المسجد دوره التعليمي موصولا طيلة عقد الثمانينيات، وعندما قدم عقد التسعينيات تحول إلى خلية عمل إسلامي فاعلة؛ حيث خرجت منه عديد المبادرات لتوحيد الصف الإسلامي كمشروع رابطة الدعوة الإسلامية سنة 1989، كما احتضن بعض الفعاليات الدعوية كملتقى الدعوة الإسلامية الثاني الذي انعقد في صيف 1990.

- مسجد العاشور: لهذا المسجد رمزية خاصة لدى جناح من الإسلاميين الجزائريين الذين تبنوا منذ البداية نظرية العمل التغييري الراديكالي والمسلح. وقد ارتبط هذا الجناح تاريخيا بشخص مصطفى بويعلي أحد خطباء مسجد العاشور ومؤسس جماعة جهادية هي الحركة الإسلامية المسلحة. وبحسب شهادة داودي محمد الهادي أحد الذين ألهموا هذه الجماعة عقائديا فقد لعب هذا المسجد دورا مهما في نهاية عقد السبعينيات؛ حيث يؤكد على أنه ضم أول اجتماع هام في 1979 حضره عدد ضخم من الخطباء والدعاة (أهل الدعوات) الذين جاؤوا من مختلف المناطق، وكان هدف هذا اللقاء هو تحقيق شكل من أشكال الوحدة بين مختلف التوجهات⁽²⁾.

وقبل أن تتطور الأمور ويتحول بويعلي باتجاه الراديكالية كان هذا المسجد منبره المفضل لتوصيل قناعاته للأتباع؛ حيث مكث منذ بداية 1978 إلى منتصف سنة 1982 يلقي خطبا ودروسا دينية نقدية، ويحث الشباب على الالتفاف حول ما سمي بمجموعة تحريم

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 265.

(2) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 265.

الحرام⁽¹⁾ إلى أن مال في الأخير للعمل المسلح بعد 1982 حتى تمت تصفيته وإلقاء القبض على مجموعته منتصف سنة 1987.

نشير في الأخير ونحن بصدد الحديث عن دور المسجد كمؤسسة هامة حاولت الحركة الإسلامية التعويل عليها من البداية إلى أنه باتساع دائرة العمل الإسلامي اتسعت معه دائرة المساجد ذات النقل التوجيهي والتعبوي. وعندما بدأ عقد الثمانينيات أصبح لبعض المساجد وخاصة في المدن الكبرى (العاصمة، قسنطينة، البليدة، سيدي بلعباس...) رمزيتهما وثقلها المعنوي؛ حيث ارتبط كل مسجد بشخصية حركية أو دعوية اتخذت منه منبرا للخطابة والتوجيه، فهذا مسجد أسامة بن زيد يرتبط بشخص أحمد سحنون، وهذا مسجد السنة يرتبط بعلي بن حاج، وهذا مسجد الكوثر يرتبط بمحفوظ نحناح... إلخ.

وعندما تعمق الانقسام التنظيمي والحركي منتصف الثمانينيات بين مختلف أجنحة الحركة الإسلامية أصبحت المساجد مرتبطة بهذه الحساسية الحركية أو تلك، فهناك المساجد التي تعد معقلا للتيار الإخواني، وتلك تابعة للتيار المحلي، والأخرى للتيار السلفي والوهابي، والأخرى للتيار الجهادي، وهي ظاهرة عكست في مرحلة تاريخية ما حالة الانقسامية والتشظي التي ميزت الحركة الإسلامية في الجزائر.

4. 2. 2- الجامعات والفضاءات التعليمية والتربوية :

إذا تأملنا مسار العمل الإسلامي في الجزائر بعد الاستقلال سنلاحظ كيف أنه اتجه نحو مؤسسة هامة في تلك المرحلة هي مؤسسة الجامعة، ففي وقت منعت فيه العناصر الإسلامية الأولى من ممارسة نشاطها على صعيد المجتمع العام بشكل جماعي منظم نتيجة حل جمعية القيم كواجهة قانونية، كان اهتمام عناصر إسلامية أخرى قد بدأ يتجه نحو فضاء آخر للعمل الإسلامي هو فضاء الجامعة. وإذا كان العمل المسجدي العام لم ينقطع واستمر يؤدي دوره بشكل أو بآخر، فإن نوعا من العمل الموازي والمرافق سينطلق في الجامعة بمبادرة من تلك العناصر الإسلامية التي كان بعضها منخرطا في عمل جمعية القيم نفسها (رشيد بن عيسى، عبد الوهاب حمودة على سبيل المثال).

(1) أنظر: فرانسوا بورغا، المرجع نفسه، ص 269 وما بعدها؛ وأيضا: أحمد عياشي، مرجع سابق، ص 224 وما بعدها.

منذ تلك المرحلة تبدو الحركة الإسلامية -وهذا ملمح عام تشترك فيه كثير من الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي- أكثر انجذاباً وتركيزاً على الحقل التعليمي والتربوي ذلك ما صرح به أحد الحركيين الإسلاميين هو محمد بوسليماني في حديثه عن المراكز الأساسية التي وضعتها الحركة الإسلامية منذ البداية ضمن سلم اهتماماتها «المراكز التي اعتمدت عليها الحركة الإسلامية لنشر دعوتها منابر ثلاثة: المسجد على أساس أنه المنبر الأصيل والأساس الذي تنطلق منه كلمة الحق... المنبر الثاني وهو المحضن التربوي العلمي المتمثل في الجامعات، بل وفي سلك التعليم».

إن الحركة الإسلامية كمجموعة تغييرية فضلت منذ البداية العمل على هذه الجبهة، ولم تشأ أن تكون مثل المجموعات الأخرى القومية أو اليسارية التي كانت ترى في مؤسسات أخرى من مؤسسات الدولة الوطنية أدواتها الأولى للتغيير وتوجيه المجتمع. فإذا كان القوميون قد حددوا مؤسسة الجيش كمضغة اهتمام لإحداث التغيير المنشود، وانطلقوا ينفذون في أجهزته حتى بلغوا فيه مراكز القيادة واستطاعوا الوصول للسلطة وإحداث الانقلاب المطلوب؛ وإذا كان الشيوعيون قد توجهوا نحو النقابات يجندون من خلالها الطبقة العاملة، فأصبحت في أيديهم قوة ضغط واحتجاج استخدموها لتحقيق أهدافهم، فإن الحركة الإسلامية توجهت غالباً نحو الفضاء الجامعي الطالبية والفضاء التعليمي واستطاعت بعد سنوات من العمل والنضال أن تحوله إلى معقل يحتضن المشاعر والفكرة الإسلامية.

وعندما نؤكد على هذا المنحى العام فليس معنى ذلك أن الحركة الإسلامية لم تكن تهتم بالمجالات الأخرى، أو أنها لم تحقق فيها بعض النفوذ، بل لأن الخط العام يبرز أن تقدمها وانغراسها كان أكبر على صعيد المؤسسة الجامعية لما هي مؤسسة أكثر انفتاحاً على مختلف طبقات المجتمع وحساسياته الثقافية والفكرية، وأكثر قابلية للتحرك فيها والنفوذ إليها. ولما كان يرجى منها من تحقيق الانتشارية المطلوبة على صعيد المجتمع العام؛ إذ إن الإطارات الجامعية ستشغل بعد تخرجها مختلف المسؤوليات، وستتوزع على مختلف مؤسسات المجتمع. وذلك كله كقيل بأن تنتقل الفكرة الإسلامية من خلالها إلى أعماق المجتمع وتحديث الأسلمة من تحت بدل أن تتم من فوق (Par le haut Islamisation).

(1) محمد بوسليماني، وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.chihab.net>

إن الحركة الإسلامية في الجزائر اتجهت منذ البداية نحو الفضاء الجامعي، وإذا كان المحترفون في مجال النشاط الديني -كما يقول بورغا- قد «قاموا بوضع خطط الاحتجاج الأولى في المساجد، فإن الكتائب الأولى للمناضلين قد انتشرت في الجامعات»⁽¹⁾. ومما زاد من هذه الانتشارية أن الجامعة لم تعد كما كانت عليه في المرحلة الاستعمارية سياجا مغلقا لا تنفذ إليه إلا العناصر ذات الأصول الاجتماعية البورجوازية، بل أصبحت فضاء أكثر انفتاحا على العناصر المتحدرة من الشرائح ذات الأصول الاجتماعية الريفية أو ذات الانتماء الطبقي المتواضع. حصل هذا بفضل عملية إضفاء الطابع الديمقراطي على التعليم؛ إذ نظرا لحرص السلطة على تشجيع سياسة تعليمية جماهيرية كانت تبدو ملحة لتحقيق الإقلاع الاقتصادي فإنها يسرت للشباب الالتحاق بالتعليم ووصولهم إلى الجامعة؛ حيث مست هذه العملية أعدادا متزايدة منهم. وبدلا من 500 طالب عشية الاستقلال تطور هذا العدد بعد أقل من عقدين إلى ما يقارب 54000 طالب. هذه الوضعية خلقت أفضل الظروف لتحقيق الحركة الإسلامية أهم اختراقاتها الاجتماعية في الجامعة؛ حيث أصبحت فضاء مهما للتعبئة والنضال الطالبية.

إن عملية إعادة نشر الإسلام في الجامعة تمت-مثلا يقول بورغا-عندما وصل إليها الطلاب البسطاء، من الفلاحين وأبناء الفلاحين⁽²⁾، ذلك أن هؤلاء بأصولهم الاجتماعية الريفية وبمحافظتهم الثقافية يكونون أكثر قابلية للتعبئة باتجاه الطروحات الإسلامية. وعندما بدأت العناصر الإسلامية الأولى تباشر بعض تحركاتها في الجامعة كانت هذه الأخيرة لا تزال -مثلا أكدنا في موضع سابق- فضاء يخضع كلية للتيار اليساري. وبما أن الجامعة هي دائما بالنسبة للعنصر الطالبية مجال للتعبير والحركة ولمختلف أشكال النشاط العلمي والثقافي والنقابي...؛ وحيث أن كل ذلك يتطلب تأطيرا وتنظيما، فإنه لم تكن هناك سوى التنظيمات اليسارية تضطلع بهذا الدور، كإشرافها على شؤون الطلبة، وعلى لجان التطوع الجامعية، وعلى تنظيم المحاضرات العامة، ومختلف النشاطات الثقافية الأخرى في الأحياء الجامعية كالأمسيات الثقافية والرحلات الترفيهية، والدورات الرياضية...، وكل هذا

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 112.

(2) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 113.

كان يسبح في ظل توجيه أيديولوجي ماركسي⁽¹⁾.

سوف تدخل الحركة الإسلامية الناشئة هذه المجالات تدريجيا وستناجز عليها اليسار بعد مدة، فالسيطرة المطلقة التي كانت للعناصر والمجموعات اليسارية على كامل الحياة الجامعية سوف تخلي مكانها بالتدريج -تحت ضغط إسلامي متنامي تقوده العناصر المناضلة في صفوف الحركة الإسلامية بمختلف تنظيمااتها- للعناصر الإسلامية.

لقد كان التقاء التيار الإسلامي مع اليسار الطلابي في الجامعة مثمرا لجهة ما اقتبسه منه من طرق في التنظيم والحركة والنشاط، بل إن بعض العناصر الإسلامية تسلت إلى بعض التنظيمات اليسارية وبقيت تعمل من داخلها، واستفادت منها كثيرا من المهارات التي عادة ما تتوفر عليها تلك التنظيمات، كما أن البعض الآخر بدأ مشواره الطالبية في الجامعة مع مجموعات اليسار ثم التحق بالمجموعات الإسلامية⁽²⁾. وهكذا أصبحت هذه العناصر تستخدم الأساليب نفسها التي كانت تستخدمها المجموعات اليسارية. وعندما بدأت مجالات نفوذ اليساريين تتحسر وتتداعى أمام عمل حركي إسلامي يتوسع كانت الصراعات غالبا ما تتشب وتأخذ طابعا أكثر عنفا، لكن اكتساح الجامعة أصبح واضحا، فبعض مبانيها تحولت-مثلا عبر عن ذلك بعض الباحثين-«إلى مصليات ومكتبات استخدمت... لنشر الأفكار الإسلامية في الأوساط الجامعية عن طريق الخطب والدروس وتوزيع أدبيات إسلامية الميول... وبعد الفوز الذي أحرزوه من أجل فتح مساجد داخل جامعات البلد بدأوا يخرجون من العزلة... ليشرعوا في عمل تحسيس وتعبوي دؤوب، وبالتالي أوجدوا نشاطاتهم الثقافية والرياضية الخاصة»⁽³⁾.

وعندما تنتهي سنوات الجامعة ويتخرج هؤلاء «المناضلون» فإن التعليم كان أكثر

(1) Aissa Khelladi. Op. cit. p 52.

(2) ذلك ما صرح لنا به في مقابلة معه أحد الناشطين الإسلاميين في تلك المرحلة هو جمال الدين لعش، وانظر في هذا الصدد أيضا: شهادة أنور هدام في حوار أجراه معه مسئول قسم التحرير في موقع الحوار [en ligne]. [12/10/2006 Consulté le] متوفر على

<http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564>

(3) زهرة بن عروس، وآخرون، مرجع سابق، ص 52.

القطاعات تهيؤا لاستقبال مجموعات واسعة منهم لعدة أسباب، منها نقص التأطير الرسمي لمنظومة تعليمية كانت في تلك المرحلة تستقطب -تطبيقا لمبدأ ديمقراطية التعليم- آلاف التلاميذ في مختلف الأطوار التعليمية، كما أن سياسة التعريب كان لها أثرها المباشر في هذا الصدد؛ حيث لعبت دورا مهما لدخول هؤلاء -وقد كان كثير منهم من العناصر المعربة- إلى مؤسسات التعليم بأطواره المختلفة، وهناك سيعيدون إنتاج وتوظيف طروحات الحركة الإسلامية، وتعبئة قاعدة تلمذية من المتعاطفين والأتباع الذين يجري تحضيرهم ليستكملوا مساهمهم النضالي في ساحات الجامعة.

إذاً يمكننا القول تبعاً لما سبق بأن القطاع التعليمي الجامعي منه أو المدرسي قد شكلا النواة الأولى التي شهدت انبثاق الحركة الإسلامية الجزائرية، ومثلاً فيما بعد القاعدة التي انتشرت من خلالها إلى عمق المجتمع.

بقي أن نشير في الأخير إلى أنه إذا كان هذا الثلاث: المدارس والجامعات والجوامع قد شكل مجالات النشاط المفضلة لدى الحركة الإسلامية فإن وسائل العمل التي استخدمتها (أي الحركة الإسلامية) لإيصال الفكرة الإسلامية قد تنوعت بتنوع جمهور المخاطبين ومستقبلي الرسالة، فبعد الخطب والدروس المسجدية ابتدئ واستخدم ناشطوا الحركة الإسلامية مجموعة عريضة من وسائل الدعاية والتبليغ؛ حيث نظموا المحاضرات العامة، والملتقيات الفكرية (كملتقى الفكر الإسلامي)، ومعارض الكتاب الإسلامي، وأشرفوا على نشر بعض المطبوعات (مجلات حائطية، ومعلقات)، كما استخدموا وسائل التكنولوجيا المتوفرة حينذاك كأشرطة الأوديو كاسيت، وعلى رأسها أشرطة الشيخ عبد الحميد كشك التي انتشرت بشكل واسع منذ 1976، وأشرطة بعض الدعاة والحركيين المحليين والمشاركة كالغزالي والقرضاوي وحسن أيوب وعبد الله ناصح علوان وغيرهم⁽¹⁾. كما استخدموا في تعبئة مناضلين ومتعاطفين جدد أساليب العمل الاجتماعي والتربوي كالإشراف على الشباب في مجال الكشافة، أو في إطار خرجات ذات مغزى نضالي (المخيمات الصيفية)،

(1) للاطلاع على تفصيل أكثر حول الوسائل التي استخدمتها الحركة الإسلامية أنظر: أحمد رواجية، مرجع سابق، ص 129-143، وأيضاً: فوزي سعد الله، «من المساجد إلى المؤسسات، كيف نجح التيار الإسلامي في الجزائر»، الجزائر: العالم المعاصر، العدد 13 (من 18-25 ديسمبر، 1993).

وتولي مسؤولية الحفلات المدنية والدينية⁽¹⁾... وبهذه الوسائل وغيرها استطاعت الحركة الإسلامية الخروج إلى ما وراء أسوار الجامعة والتواصل أكثر مع الشرائح الشعبية الواسعة وبالتالي كسب تعاطفها وتأييدها.

الحركة الإسلامية الجزائرية: مراحل النشأة والتشكل

تعتبر عملية التأريخ أو التحقيب (Périodisation) للحركة الإسلامية الجزائرية عملية تكتنفها عديد الصعوبات، وبالأخص لحرارة بقية سنوات طويلة في مرحلة إثبات وتأكيـد الذات، ولم تخرج من أجواء العمل السري -الذي اضطرت إليه- إلا لفترة قصيرة (فترة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات).

وفي وقت كان من الممكن ومن المنتظر أن تثمر فترة الانفتاح التي عرفها المجتمع الجزائري بعد 1988 بروز حركة تأليف وكتابة تصوّر لنا حيثيات وملابسات نشأة هذه الحركة الإسلامية الجزائرية من بعض من صنعوها وأسهموا في التأسيس لها. وتكون كتاباتهم وشهاداتهم مادة علمية خاما توضع بين يدي الباحثين ليخضعوها للتحليل والنقد، وليعيدوا تشكيل الصورة بالأساليب العلمية المبنية على التوثيق والبحث التاريخي. في الوقت الذي كان من الممكن أن يحصل كل ذلك دخل المجتمع الجزائري فجأة ومعها الدولة والحركة الإسلامية في مرحلة من التدمير والهلاك الذاتي والعنف الدموي جعلت هذه المطامح لا تتأخر فحسب، وبالتالي تقوّت فرصة تاريخية هامة على البحث العلمي، وإنما تصبح -أكثر من ذلك- أبعد منالاً من ذي قبل نتيجة ما فقده المجتمع والحركة (بالموت أو الإبعاد أو الاضطراب للصمت..) من العديد من العناصر والنماذج القيادية الفاعلة التي كان لها دور مخصوص في صياغة وصناعة هذه الحركة منذ بداياتها الجينية.

وإذا كانت قضية التأريخ والتحقيب لا تزال إشكالا مطروحا حتى لدى حركات قومية أو إسلامية عريقة في دول أخرى مضى على تأسيسها عقود طويلة كما هي حالة حركة الإخوان المسلمين في مصر مثلاً؛ حيث يسجل أحد الباحثين عنها قائلاً «وأول ما يلاحظ في تاريخ

(1) فرانسوا بورغا، المرجع السابق، ص 114-115.

الإخوان أن المكتوب منه أقل بكثير جداً من المفترض تدوينه من تاريخ حركة كبيرة امتدت تاريخياً لأكثر من ثلاثة أرباع القرن العشرين، وجغرافياً باتساع العالم العربي والإسلامي، وكانت طرفاً في كثير من أحداثه ومحطاته التاريخية الفاصلة دون النظر إلى تقييم دورها. وواقعياً، لم تكتب جماعة الإخوان تاريخاً رسمياً لها يمكن أن يُعد مرجعاً معتمداً للباحثين... لذلك ظلت الكتابات الإخوانية في هذا المجال أقرب للاجتهادات الشخصية التي تأخذ -في الغالب- طابع المذكرات وربما المقتطفات والذكريات والخواطر الذاتية منها إلى الكتابة التاريخية المعتمدة⁽¹⁾. إذا كانت قضية التأريخ هي على هذه الشاكلة بالنسبة لحركة بهذه المواصفات، فلا شك أنها في الحالة الجزائرية أصعب وأعقد، ذلك أننا لم نشهد حتى الآن -باستثناء بعض المحاولات المحتشمة- تلك الاجتهادات الشخصية حول الحركة الإسلامية في الجزائر تلك التي يتحدث عنها الكاتب بخصوص حركة الإخوان المصرية⁽²⁾، وهو ما يجعل الكتابة والبحث في هذا الميدان مغامرة علمية بامتياز.

رغم ذلك لا يُعدم وجود بعض الإسهامات التي حاول أصحابها -بطريقة أو بأخرى- الاقتراب من الظاهرة ومحاولة القيام بجهد تأريخي وتحقيقي حولها في حدود ما توفر لهم من البيانات والشهادات، أو ما حصل لهم من المعاشية والمشاركة والمرافقة. وسنقدم هنا أنموذجين تحقيقيين: الأول هو للكاتب عيسى خلادي وهو كاتب مهتم بشؤون الحركة الإسلامية الجزائرية وقدم حولها بعض الدراسات والإسهامات البحثية، والأنموذج التحقيقي الثاني هو لأحد القيايين الإسلاميين المتابعين لتطورات الحركة على الصعيدين الفكري والتنظيمي هو الطيب برغوث⁽²⁾.

(1) حسام تمام، «لماذا لا يكتب الإخوان تاريخهم؟»، [Disponible]، [01/08/2009 Consulté le: En ligne].

(2) في غياب إسهامات (مذكرات، دراسات، شهادات...) من الآباء المؤسسين للحركة الإسلامية الجزائرية نزلت إلى سوق الصحافة كتابات من بعض من يدعون الانتماء إلى الحركة الإسلامية، ولعل ما تشره جريدة الشروق اليومي وبعض الجرائد اليومية والأسبوعية بين فترة وأخرى لبعض هؤلاء من الأسماء غير ذات الوزن في هذه الحركة يسهم في التنمية أكثر مما يسهم في تنوير القراء والمهتمين (مع عدم التعميم طبعاً)، نذكر على سبيل المثال حلقات كتاب: الجماعات الإسلامية في الجزائر: تاريخ ودراسة للتائب عبدالحفيظ بن علي المدعو عبدخالق (عضو الهيئة الشرعية لمنطقة الوسط-المهاجرون) التي نشرتها جريدة الشروق في أعداد شهري مارس وأبريل 2009، وللاطلاع عليها كاملة انظر الموقع الإلكتروني للجريدة:

<http://www.echoroukonline.com/ara/index.php?news>.

(2) يراجع في ذلك: Aissa Khelladi, Op, cit, p 09. وأيضاً: الطيب برغوث، مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر. مرجع سابق، وأيضاً: الطيب برغوث، الحركة الإسلامية: تمهيد في المنطلقات المنهجية، محاضرة غير منشورة.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

يحصّر عيسى خلادي المسار العام لتطور الحركة الإسلامية الجزائرية إلى حدود سنة 1988 في أربع مراحل، تبدأ المرحلة الأولى بعد الاستقلال مباشرة وتنتهي مع بداية العقد السبعيني (1962-1970)، ويرى أنها شكلت مرحلة الوفاء للخط الذي أسست له جمعية العلماء قبل 1954، تليها مباشرة مرحلة ثانية تستغرق عقدا كاملا (1970-1980)، وفيها بدأ تنظيم الحركة الإسلامية الجزائرية انطلاقا من جامعة الجزائر. أما المرحلة الثالثة فتمتد بين سنوات (1980-1988)، وتميزت هذه المرحلة بنشأة الجماعات وتفتت الحركة وانقسامها على الصعيدين الفكري والتنظيمي، أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة ما بعد 1988، ويرى خلادي أنها مرحلة العودة الظاهرة للعلماء والدعوة، إزاء السياسة؛ بمعنى أنها مرحلة الانخراط الكلي في العمل السياسي. وبالطبع لم يشر خلادي إلى مرحلة أخرى ميزت الحركة الإسلامية، وهي مرحلة تبني بعض فصائلها للخيار المسلح لأن كتابه الذي احتوى هذا التقسيم صدر في 1992؛ أي عندما دخلت الحركة الإسلامية مرحلة جديدة لم تكن معالمها قد توضحت حتى تلك اللحظة.

أما الطيب برغوث فيقدم في رصده لتطور مسار الحركة الإسلامية الجزائرية تحقيا يتوزع على أربعة مراحل، الأولى منها هيما سماه مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الانحراف وتصحيح مسار المجتمع ووجهته. ويقصد بالانحراف هنا ما بدا من توجهات نظام الحكم اتجاه الإسلام حين أصبح الحديث عن دوره في المشروع الوطني موضع لبس وخلاف، ويرى أن هذه المرحلة امتدت من 1962-1972، وتميزت من جهة طريقة العمل بالسرية والعلنية معا. وتمتد المرحلة الثانية وهي مرحلة تأسيس الحركة من 1972-1982؛ حيث تميزت-برأيه- بالتأسيس الفكري والتنظيمي للحركة الإسلامية من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم. أما المرحلة الثالثة والتي تمتد من 1982-1988 فهي مرحلة الانفتاح على المجتمع وتوسيع نطاق الاستيعاب الحركي والتأطير الواسع لقاعدة المجتمع. هذا الانفتاح سيتكثف ويتوسع في المرحلة الرابعة عندما تلج الحركة الإسلامية بطريقة رسمية ميدان العمل السياسي.

وفي دراسة أخرى يقسم الطيب برغوث مسيرة الدعوة الإسلامية منذ الاستقلال حتى التسعينيات إلى مرحلتين كبيرتين هما: مرحلة معاودة الانطلاق وتمتد من 1962 إلى

1976، ومرحلة ما سماه المخاض العسير، وكلا المرحلتين تنقسمان بدورهما إلى مراحل فرعية؛ فالمرحلة الأولى تنقسم إلى مراحل فرعية أربعة تمتد الأولى من سنة 1962 إلى سنة 1963 ويطلق عليها مرحلة الفوضى والفردية لما ميزها من تشتت في مجمل الجهد الإسلامي، تليها مباشرة مرحلة أخرى هي عودة العمل الجماعي مثلما كان عليه الحال أيام جمعية العلماء، وتمتد من 1963 إلى 1966؛ أي عندما ظهرت إلى الوجود جمعية القيم، وتوازي مع هذا العمل الجماعي في هذه الفترة عمل فردي تمثل في جهود بعض الأئمة والكتاب بما فيهم الأساتذة الأزهريون الذين استقدمهم النظام للتدريس في المعاهد الإسلامية. وبحل جمعية القيم تدخل الحركة مرحلة ثالثة هي مرحلة ما سماه الباحث عودة الفوضى والفردية والتيه، وقد دامت هذه المرحلة من 1966 إلى 1968 وفيها شهد العمل الإسلامي ظروفًا صعبة بسبب موقف النظام من حركة الدعوة الإسلامية. يلي هذه المرحلة مباشرة مرحلة ظهور العمل الطالب في جامعة الجزائر بمبادرة من نخبة من تلاميذ مالك بن نبي.

وعلى العموم فإنه رغم الاختلاف الذي يمكن أن نلمسه بين الإسهامين السابقين فإنهما يمثلان في الأخير عملاً تقريبيًا واعتباريًا يتم بموجبه إخضاع المعطيات التاريخية لشكل من أشكال النمذجة والتبسيط؛ لهذا يمكن أن تتباين المحاولات التحقيقية بين باحث وآخر بحسب ما يعتمد كل واحد من المعطيات أو المؤشرات التي يؤسس عليها محاولته، فقد يكون التحقيق مبنيًا على طبيعة العمل، إن كان سرّيًا أو علنيًا؟ جماعيًا أو فرديًا؟ منظمًا أو تلقائيًا؟ سلميًا أو عنفيًا؟ نخبويًا أو جماهيريًا؟ وقد يتأسس على تقسيمه مرحليًا بحسب كل فترة حكم، كتبع الحركة الإسلامية في مرحلة حكم ابن بلة، ثم في مرحلة حكم هواري بومدين، ثم في مرحلة حكم الشاذلي بن جديد.... وقد تتأسس عملية التحقيق على ما يمكن أن يلحظه الباحث من تمفصلات أو تطورات أو تراجعات تطرأ على الظاهرة في هذه الفترة أو تلك (من الفوضى والتلقائية إلى التنظيم والتأطير مثلاً، أو التحولات الفكرية مثلاً...).

هذا من جهة التحقيق العام للحركة الإسلامية ككل مجمل تندمج فيه مختلف التيارات والجماعات والاتجاهات، أما التحقيق الذي يتناول حركة أو جماعة بعينها فربما يأخذ الحديث فيه مجرى آخر يضع هذه الجماعة في سياق مجموع أكبر ثم يتجه

إلى تخصيصها بالحديث؛ من حيث إبراز مبررات نشأتها ومراحل تطورها ورجالاتها وأيديولوجيتها ونظريتها في العمل والتغيير... وهذا النوع من التحقيق بدأ يجد له طريقا إلى الكتابة والاهتمام، ويتطوره يمكن أن يقدم -كمرحلة أولى، وفي غياب عمل تأريخي يتناول بالتفصيل تاريخ هذه الحركات والجماعات من وجهة نظرها الرسمية- إسهاما مهما لمكتبة الدراسات المهمة بالحركة الإسلامية الجزائرية^(*)، على الرغم مما يمكن أن يلقاه من الاعتراضات لما أنه يعتبر في الأخير عن وجهة نظر أو رؤية شخصية تبقى مهما حاولت التحقق بأكبر قدر من الموضوعية رؤية جزئية.

ولأننا ربطنا مجال بحثنا الزمني بالعشريتين اللتين أعقبتا مرحلة الاستقلال؛ أي 1962-1982 فإننا سنختار التركيز على المحطات الكبرى التي خبرتها الحركة الإسلامية خلال هذه الفترة بالذات، على أن الحركة الإسلامية برؤية شمولية قد مرت خلال هذين العقدين بمرحلتين كبيرتين؛ حيث بدأت بطريقة تلقائية فرضتها مقتضيات مرحلة ما بعد الاستقلال -مثلما أشرنا إليها في العناصر السابقة- ثم اتجهت تدريجيا نحو التنظيم والتأطير والتكتل في مرحلة لاحقة، وفي ما يلي عرض لذلك:

5. 1- في البدء كان الإسلام الإصلاحي؛

يدرك المهتم بشؤون الحركة الدينية في الجزائر أن النماذج الدينية التي ورثها المجتمع الجزائري منذ زمن الاستعمار الفرنسي وشكلت جزءا من معادلته الاجتماعية والثقافية، واستمرت حتى عشية الاستقلال هي: الأنموذج الصوفي-الطريقي وهو أقدم رسوخا وأعرق وجودا؛ إذ يعود تاريخيا إلى عصر ما بعد الموحدين، ثم ازداد انتشارا وكثافة إبان العهد العثماني، وبقي يؤدي دوره في المجتمع الجزائري كشكل من أشكال التدين الشعبي خلال فترة التواجد الاستعماري. أما الأنموذج الثاني فهو الأنموذج الإصلاحي (السلفي)، وهو أنموذج محدث ومناقض للأول؛ محدث لأنه يعود تاريخيا إلى أواخر القرن التاسع

(*) يمكن أن نذكر كمثال على ذلك: الطيب برغوث، أعضاء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر. طبعة تجريبية؛ وأيضا: عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة، ط1 (الجزائر: دار قرطبة، 2007)؛ وأيضا: إسهام يحي بولكيخة وكتابته عن تجربة عضويته في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وقد نشرت جريدة المشرق اليومي حلقات مطولة من كتابه الذي لم ير النور بعد ...

عشر وبدايات القرن العشرين، ومناقض لأنه تأسس على إدانة النزعة الطرقية والمرابلية ومحاربة كل ممارساتها المنحرفة، وعلى الدعوة لفهم وممارسة دينية جديدة أقرب إلى صفاء العقيدة الإسلامية كما جسدها فهم السلف وتمثلهم لها⁽¹⁾.

استمر هذا التنافس والعداء بين النموذجين منذ الثلاثينيات، وعندما دخل المجتمع الجزائري مرحلة الاستقلال وجدنا النموذج الأول يتوارى وينحسر تحت ضغط الإجراءات الرسمية الصارمة (تضييق، مصادرة..) التي وقع تحت طائلتها بسبب مواقفه المهادنة للاستعمار. أما النموذج الثاني الذي مثلته جمعية العلماء وكانت حارسه منذ 1931، وجهدت في ترسيخه في المعادلة الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع الجزائري فقد نال -إلى حين- بعض الاعتراف (الحذر) من السلطة الجديدة، لكن دون أن يصل هذا الاعتراف إلى السقف الذي كان يدفع باتجاهه ممثلو التيار الإصلاحي والمدافعون عنه.

لهذا سوف يتحرك هؤلاء لجهة الدفاع عن أطروحاتهم وتصوراتهم لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستقلال. وحتى لا نعيد تكرار ما أوردناه في مباحث سابقة من هذا الفصل عن دور النخبة الإصلاحية والإصلاحية الجديدة (جمعية العلماء، جمعية القيم) في هذا الصدد، ينبغي التنبيه إلى أن هذا الجهد شكّل مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود فيما بعد إلى تبلور حركة إسلامية جزائرية. كما شكل هذا الجهد -أيضا- مرحلة أساسية وضرورية لحصول التراكم المطلوب والدفع بالجهد الإسلامي لجهة التجمع والتكثف وإحداث النقلة المرجوة في المرحلة اللاحقة. فيفضل جهود بعض رجالات الحركة الإصلاحية أمثال أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني وعمر العرباوي ومصباح الحويذيق وغيرهم، أمكن لخط الإصلاحية الإسلامية -رغم التضييق والمنع- أن يبقى موصولا؛ حيث حاول هؤلاء إعادة إحياء واستئناف العمل الإصلاحي في الجزائر المستقلة، وإن كان ذلك بشكل فردي عندما تعذرت العودة إلى عمل جماعي مثلما كان عليه الحال زمن جمعية العلماء.

(1) أنظر في هذا الصدد مبعث النخبة الإصلاحية: التركيبة والأفكار، وعنصر إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا في الفصل الثالث من هذه الدراسة، وانظر أيضا: الطاهر سعود، «واقع التدين في المجتمع الجزائري»، مرجع سابق.

والى جانب جهود هؤلاء انضمت جهود ومبادرات أخرى لاحقة كمبادرة جمعية القيم التي تركزت أساسا بالجزائر العاصمة، وكان من الممكن أن تتحول إلى تجربة رائدة في هذا الميدان لو أتيح لها الاستمرار ولم يتم التعجيل بتجميدها ثم حلها مثلما حلت قبلها جمعية العلماء.

كما انطلقت وانتشرت بعض المبادرات هنا أو هناك وخاصة في بعض المدن ذات التقاليد الثقافية؛ ففي بداية الستينيات عرفت مدينة قسنطينة نشاطا إسلاميا حثيثا شارك فيه بعض الأساتذة الأزهريين الذين استقدموا للتدريس في المعاهد الإسلامية (معاهد التعليم الأصلي)، وكان بعضهم يتولى الخطابة في مساجدها (أي مساجد قسنطينة) ومن بينهم شخصية مرموقة كان له صدى كبير هو الشيخ العوضي المصري. وبالموازاة مع ذلك أنشأ مجموعة من أعيان مدينة قسنطينة جمعية ذات طابع ديني هي «جمعية القيم» كان لها صدى واسع، وأسهمت بجهود مهم في بث الوعي الديني في المنطقة. ومما زاد من أهمية النشاط الإسلامي في هذه المدينة إلحاق أحد أعلام الزيتونة الشيخ محمد الصالح النيفر^(*) بعد نفيه من تونس، وقد أسهم الشيخ مدة مكوثه بها في دعم هذه الجهود الإصلاحية، وترك فيها صدى كبيرا⁽¹⁾.

وخلال هذه الفترة ستدخل على الخط جماعة الدعوة والتبليغ لتضطلع هي الأخرى بعمل دعوي مهم عبر مختلف مناطق الوطن، مركزة -كما هي عاداتها- على الجوانب الروحية والعقائدية والأخلاقية. وقد أسهمت -بذلك- إسهاما كبيرا في التوعية الدينية وبالأخص

(*) ولد الشيخ محمد الصالح النيفر عام 1903 في أسرة تونسية مشهورة بالعلم هي آل النيفر ذوي الأصول الأندلسية، اشتهر منها أعلام كثيرون أمثال محمد الشاذلي النيفر ومحمد البشير النيفر. عمل الشيخ مدرسا بجامع الزيتونة ثم رحل إلى الجزائر في ما يشبه النفي القسري بعد اختلافه ومعارضته لنظام بورقيبة. عاد إلى تونس عام 1972. أسس مع الشيخ عبد القادر سلامة مجلة المعرفة التي أصبحت المنبر الإعلامي للحركة الإسلامية في تونس. وعندما تم الإعلان عن تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي التي تزعمها تلميذه راشد الغنوشي كان الشيخ النيفر رغم كبر سنه أحد أعضاء هيئتها التأسيسية. توفى في سنة 1992. يعدم البعض الأب والمرشد الروحي للصحة والحركة الإسلامية التونسية المعاصرة.

(1) حسبما أفادنا به حسن كاتب في مقابلة معه أجريت يوم 13 جويلية 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة. ويؤيد هذا الكلام ما أكدّه عباسي مدني في حديثه عن بدايات الحركة الإسلامية بقوله «كان العمل قد بدأ (في قسنطينة) مع بداية الستينيات مع ظهور جمعية إسلامية كان لها دورها الكبير في بذور بذور الخير.. وكان من أبرز رجالها وأكرمهم الشيخ الفاضل محمد الصالح النيفر»، انظر: احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 199.

لدى فئة الشباب، بل إنها ستكون أكثر من ذلك المحضن التربوي الذي نشأ فيه العديد من قياديي تنظيمات الحركة الإسلامية الجزائرية اللاحقة^(*).

إذاً بفضل كل تلك الجهود والمبادرات التي شهدتها هذه الفترة الحساسة من عمر الدعوة الإسلامية أمكن للعمل الإسلامي (L action islamique) أن يستمر وأن يتطور في مرحلة لاحقة - بإسهامات فاعلين آخرين- إلى حركة إسلامية منظمة ومهيكلية (Mouvement Islamique organisé et structuré)، نقلت الجهد الإسلامي من مرحلة التلقائية والفردية إلى مرحلة العمل الجماعي المنظم. ثم ليتم تطوير هذا الجهد في مكان آخر وبوسائل عمل جديدة وبمنظرة ورؤية أكثر جدة وواقعية.

إنه إذا كانت المرحلة السابقة (1962-1966) مرحلة العائدين من زمن جمعية العلماء، المحتجين على مسلكيات النظام ومواقفه إزاء المكوّن الديني للشخصية الوطنية، وإزاء بعض خياراته وتوجهاته الأيديولوجية، من دون أن ينهض هذا الاحتجاج على قاعدة تنظيمية أو نسيج تنظيمي وفكر حركي واضح، فإن التطورات اللاحقة ستتيح البزوغ التدريجي لنواة حركة جديدة منظمة ومهيكلية.

سوف تكون الجامعة والعنصر الطالبى الدعامة الأساسية لهذه الحركة، والفضاء الأكثر مواءمة لانطلاقة جديدة ستؤرخ لكامل التطورات التي ستعرفها هذه الحركة فيما بعد.

ولا بد من التنبيه هنا -أيضا- إلى أنه إذا كان العمل الإسلامي في هذه الفترة قد تركّز حول هؤلاء الشيوخ من ورثة جمعية العلماء وورثة خطها الفكري الإصلاحى، ملتقى حولهم مجموعة من المثقفين المعريين الذي تكونوا في مدارس الجمعية، أو من القريبين من خطها الفكري، وكان نضالهم متجها لأجل تحقيق بعض المطالب الأخلاقية والمعنوية العامة، كالدعوة إلى التطابق مع ما يدعو إليه الإسلام، والقيام بالواجبات التي يفرضها

(*) نذكر من بينهم الشيخ بوجمعة عياد والشيخ محمد السعيد الذي وصل في مرحلة معينة إلى إمارة هذه الجماعة على مستوى الجزائر، وللاشارة فقد كانت جماعة الدعوة والتبليغ محضنا أوليا للعديد من القيادين الإسلاميين في مناطق أخرى من العالم الإسلامي؛ حيث بدأوا مساهمهم الحركي والنضالي في حلقات وجولات هذه الجماعة وكانت أحد أطر مرورهم نحو النضالية الحركية الإسلامية، كراشد الفنوشي زعيم حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، والشيخ الفزالي في مصر وغيرهم.

كدين، والالتزام بمنظومته القيمية والأخلاقية،... إلى غير ذلك من المفردات التي يلح عليها الفكر الإصلاحى. فإن هذا العمل سيتجه مع عناصر من النخبة الجامعية التي تركزت في الجامعة للاهتمام بقضايا ذات أفق آخر، أوسع وأكبر، ليس لأنها غير متفقة مع الطرح الإصلاحى، بل لأنها كانت تراه طرحا جزئيا لا يأتي على المشكلة - التي ينبغي للعمل الإسلامى أن ينهض بحلها - من أساسها وجذورها وإنما يتفاعل مع مظاهرها وأعراضها.

ولم يكن صاحب هذا الطرح سوى المفكر مالك بن نبي؛ حيث كان لجهده في هذه المرحلة أهميته القصوى في إحداث نقلة نوعية على مستوى طبيعة الخطاب الإسلامى وعلى مستوى آليات العمل والحركة لاحقا.

5. 2- مالك بن نبي وظهور العمل الطلابى الجامعى: يتفق العديد من المتتبعين لمسار الحركة الإسلامية في الجزائر على محورية وأهمية الدور الطليعى الذي مارسه مالك بن نبي في اتجاه الدفع نحو تبلور تيار فكرى إسلامى مميز، وتهيئة المناخ الثقافى والسيكولوجى الذي ستمتج منه عناصر عديدة من النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، بما سينمكس إيجابا على حركيتها (أي هذه النخبة) ويعمل على تحفيزها لتأسيس نواة حركة إسلامية منظمة في الجزائر.

لقد أسهم مالك بن نبي^(*) بعد رجوعه من مصر سنة 1963 واستقراره النهائى بالجزائر في تجميع الفعاليات الطلابية، وبدأ نشاطه الثقافى والتثويرى بين صفوفها، وكانت خطواته هذه بداية لتحول إسلامى كبير لم يتوقعه أحد كما يقول الطيب برغوث، فالتحديات التي كانت مطروحة في تلك المرحلة لم يكن ليقوى على مواجهتها سوى فكر ووعى وحماس وتضحية في مستواها وهو ما لا يقدر عليه إلا الشباب الجامعى المثقف⁽¹⁾.

كان تكوين وخطاب مالك بن نبي مختلفا تماما عن تكوين وخطاب العلماء (أي شيوخ الجمعية)، فهو وإن كان يشترك معهم في الأهداف التي يناضلون لأجلها (كالاشتراك في هم النهضة، واعتبار الإسلام مرجعية موجهة...) فإنه يختلف معهم في مستوى منهجية الطرح وأسلوب المعالجة لكيفية تحقيق هذه الأهداف.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 456-457.

(1) الطيب برغوث، مدخل تمهيدى إلى واقع العمل الإسلامى بالجزائر. مرجع سابق.

وإذا كان العلماء لا يزالون حتى تلك الفترة يطرحون المشكلة بطريقة كلاسيكية؛ حين يؤكدون على ضرورة العودة إلى منابع (السلف الصالح) بتعليم القرآن، وتطهير العقيدة والممارسة الدينية من كل أشكال التلفيق والخرافة والمعتقدات الباطلة، واكتساب القدر الضروري من المعرفة... فإن مالك بن نبي كان يطرح المشكلة بمفاهيم الثقافة والفعالية حين يؤكد على أنه ليس المطلوب أن نعلم المسلم عقيدة هو يمتلكها ولكن المطلوب أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في حياته⁽¹⁾.

من هذا الأفق التحليلي للمشكلة الإسلامية، ومن منطلق قناعاته بأن تصفية الاستعمار -كطموح يسعى الجميع لتحقيقه في هذه المرحلة- مشروطة بتصفيته من العقول بعد أن تمت تصفيته من الأرض سيبدأ مالك بن نبي عمله التغييري مركزا على النخبة الجامعية ومتخذًا منها محور جهده ونشاطه.

لقد كان مالك بن نبي يؤمن بأن كل نقلة نوعية يمكن أن تحصل في المجتمع لا بد أن تمر أساسا من إصلاح منظومته الفكرية والثقافية وشحن فعاليتها الروحية. وفي الوقت الذي كان بعض المثقفين الجزائريين يرون بأن الإسلام في جزائر ما بعد 1962 هو في طريقه إلى الأفول، كان الأمر بالنسبة لمالك بن نبي غير ذلك. إن الإسلام حاضر هنا، وهو يشكل قوة الجزائر الرئيسة لتجاوز تخلفها التكنولوجي والوقوف في وجه المادية الغربية. فالمعركة بالنسبة إليه هي معركة بين المادية والروحانية، والإسلام يمكن أن يمنح الإطار المثالي لمقاومة الأيديولوجيات المادية الغربية التي هيمنت في تلك الفترة، ليس على المستوى المحلي فحسب بل على الصعيد العالمي؛ فالإسلام برأيه هو الملاذ الروحي الأخير للعالم من أجل إنقاذ الإنسانية. من هنا تتأتى أهمية انخراطه وإدراجه (أي هذا الإسلام) في ديناميكية خلاقة وعمل منظم، وعلى هذا الأساس فإنه من الطبيعي أن يفكر مالك بن نبي في الجامعة، وفي الطلبة الذين هم مدعوون لرفع هذا التحدي مستقبلا⁽²⁾.

لهذا وبمجرد رجوعه من مصر -مثلما ذكرنا- بأشر مالك بن نبي عمله التثقيفي

(1) Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>, op. cit.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. pp 43-42 ; Séverine Labat. Op. cit. pp 78-77.

والتوعوي؛ حيث بدأ يلقي دروسا في المسجد الكبير بالعاصمة، وأنشأ في الوقت نفسه حلقة فكرية تضم نخبة من الجامعيين والباحثين؛ كان يشرح فيها نظرياته حول الحضارة ومشكلاتها. ثم طور عمله هذا بعدما استقال من منصب مدير التعليم العالي بوزارة التربية، وتفرغ نهائيا للعمل الفكري وتنظيم حلقات أسبوعية ببيته بدءا من سنة 1966 حتى وفاته سنة 1973.

لقد ركّز مالك بن نبي على النخبة الجامعية لعدد الاعتبارات؛ فالسقف الفكري والمعرفي الذي ينطلق منه مشروعه التغييري هو سقفي تأسس على أن جوهر المشكلات كامن في الأفكار، وهو ما يتطلب للتفاعل مع مقتضياته -ولا شك- أناسا بمواصفات خاصة لن يكونوا في الأخير سوى الصفوة المثقفة. كما ركز على هذه الفئة لما يمكن أن تمارسه من دور تغييري طليعي في المجتمع العام تبعا لما تشغله من مراكز، وما تضطلع به من أدوار في مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة والمجتمع بعد تخرجها، وبالأخص إذا ربطنا القضية بمعطيات تلك المرحلة؛ حيث كانت الجزائر كبذل حديث الاستقلال بحاجة ماسة للإطارات الجامعية لتغطية العجز في شتى المجالات. لذلك كان مالك بن نبي -مثلا يؤكد بعض تلاميذه- حريصا على أن يحضر حلقاته نخبة الشباب الجامعي والثانوي من ذوي المستوى. وعندما باشر عمله التثقيفي كان بعض أوائل تلاميذه ومنهم بالخصوص رشيد بن عيسى يظلمون في بداية الأمر بعملية انتقاء هؤلاء الطلبة ممن يتوسمون فيهم النباهة والالتزام الإسلامي^(*).

أما عن طبيعة مضمون هذه الحلقات ونوعية ما يلقي فيها فيتحدث ابن عيسى قائلا «كان ابن نبي معلما كبيرا، وكان تكوينه فرنسيا... وكان قد أنشأ في منزله مركزا أطلق عليه اسم مركز التوجيه الثقافي، وكنا نعقد فيه جلسات أسمينها جلسات الدرس، وكان مالك بن نبي يقول ينبني أن نكتب على واجهة منزله (Nul n entre ici s il n est ingénieur) لا يدخل علينا إلا مهندس. كنا لا نريد الاعتماد على الإيمان بدلا من العقل، كنا نريد -كما يقول إقبال- ليس إعادة بناء الفكر الديني فحسب، بل الفكر الشامل للمسلم.

(*) هذا ما أكدته لنا عبد الوهاب حمودة فيما يخص حالته هو شخصيا، والفكرة نفسها يتحدث عنها بعض تلاميذ مالك بن نبي الآخرين. أنظر مثلا: محمد مولاي السعيد، «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، مرجع سابق.

كان بن نبي يكشف لنا عن كل هذه الأشياء، ولكن كل الذين كانوا يأتون عنده كانوا ناضجين وعلى استعداد لتقبل ما يقوله لهم⁽¹⁾. شيء فشيء ستتوسع هذه الحلقات الأسبوعية لتتحول إلى نادٍ ثقافي رفيع المستوى ما انفك يجتذب الطلبة والأساتذة من داخل الجزائر ومن خارجها (طلبة وأساتذة من تونس، سوريا، السعودية...)، بل توسع أحيانا ليشمل حتى بعض المسؤولين في الدولة.

كما كان مالك بن نبي يركز في حلقاته إضافة لما ذكره ابن عيسى «على تمرين الطلبة التحليل والمعالجة المنهجية للأفكار والأطروحات المعاصرة، ونقد مختلف التيارات التفريعية الزاحفة على المجتمع»⁽²⁾. ونظرا لتكوينه العلمي والرياضي المفرنس (مهندس كهرباء) فقد انعكس ذلك على لغته وأسلوبه ومنهجيته في بناء وتوصيل الأفكار؛ حيث تتغلب العقلانية، ويسود الأسلوب العلمي المتميز بالدقة والإيجاز والبعد عن الحشو والإطناب. ولعل هذا ما انعكس على تشكيلة رواد تلك الحلقات؛ إذ كانوا يأتون في غالبيتهم من العناصر المفرنسة المتحدرة من الكليات العلمية.

هذا الحضور المكثف للعناصر المفرنسة ذات التكوين العلمي والتقني جعلت بعض الدارسين يستفسرون عن سبب غياب بعض العناصر الإسلامية الرائدة في تلك المرحلة عن حلقات مالك بن نبي أمثال عباسي مدني، وأحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني، ويجب عيسى خلادي بأنه لا المقاربة الفكرية (وهو ما أشرنا إليه سابقا) ولا اللغة كانت مشتركة لتدفع هؤلاء لحضور تلك الندوات⁽³⁾.

إن هذا المعطى (نوعية المقاربة للمشكلة الإسلامية، اللغة الفرنسية) سيؤرخ منذ هذه المرحلة لشكل من أشكال الانقسامية التي ستطبع التيار الإسلامي الجزائري، بين تيار فكري تمثله النخبة الإسلامية المفرنسة (les intellectuels francisants)، وتيار فكري آخر تمثله النخبة الإصلاحية التقليدية المتجمعة حول المتبقيين من شيوخ جمعية

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص 259.

(2) عبد الناصر مختاري، «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا: قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة»، الجزائر: جريدة الشروق اليومي، 20 نوفمبر 2002، العدد 627.

(3) Aissa Khelladi, Op, cit, p 42.

العلماء المسلمين أمثال سلطاني وسحنون⁽¹⁾. قبل أن يتغذى هذا الانقسام الفكري المزدوج بانقسام فكري آخر في بداية السبعينيات عندما يبرز إلى الوجود التيار الإخواني في المعادلة الجزائرية، ثم عندما تبلغ الانقسامية أوجها مع بداية الثمانينيات بولادة التيار السلفي بمختلف طبعاته؛ السلفية الجهادية والسلفية الحركية والسلفية العلمية. وكذلك يبرز بعض المجموعات التي تأثرت في تلك الفترة بزخم الثورة الإيرانية وتبنت تبعا لذلك الفكرة والمذهبية الشيعية. أيا كان الأمر فإن تلك الندوات التي استمرت من 1966 إلى 1973، شكلت ظرفا فكريا ونفسيا مواتيا انعكس بالإيجاب على الفعاليات الطلابية المتجمعة حول مالك بن نبي؛ حيث أتاح لها هذا الجو فرصة التعارف فيما بينها وتبصيرها بواجباتها الإسلامية. كما قامت هذه الندوات بوظيفة ترشيد وإيناع لعقل الشباب الطالب (Un rôle de maturation)، وكان من نتائجها كما يؤكد ذلك أحد تلامذته⁽²⁾؛ فتح أول مسجد بجامعة جزائرية والعالم الإسلامي في سبتمبر 1968، وظهور الحجاب في الجامعة الجزائرية في عام 1969، وبداية ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وانطلاقة دعوية جديدة.

وقبل أن نفصل الحديث حول هذه المتغيرات الهامة في ساحة الحركة الإسلامية في لحظات نشأتها الأولى ينبغي أن نشير إلى أن مالك بن نبي لم يكن -مثلا وصفه الخالدي- كاتباً محترفاً أو عاملاً مكباً على أشياء خامدة من الورق والكلمات كما هي عادة الكثير من الكتاب والمفكرين. بل كان رجل الفكرة التي تلد عملاً وتتحوّل بالجهد إلى نشاط حي على مسرح الواقع الاجتماعي. لذلك حاول أن يوصل ويحوّل هم وقلق النهضة الذي يسكنه إلى الآخرين ممن يتصدى لتكوينهم في حلقاته الأسبوعية وفي محاضراته ونشاطاته الفكرية التي كان يقوم بها عبر جولاته في مختلف أرجاء الوطن، بل وفي العالم الإسلامي ككل (القاهرة، دمشق، الجزائر).

(1) Voir: Chris Kutschera, <Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie>, [en ligne], [Consulté le: 16/11/2002], Disponible sur: <<http://www.Chris-Kutschera.com>>.

(*) هذا ما أكدّه لنا عبد الوهاب حمودة فيما يخص حالته هو شخصياً، والفكرة نفسها يتحدث عنها بعض تلاميذ مالك بن نبي الآخرين، انظر مثلاً: محمد مولاي السعيد، «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة»، مرجع سابق.

(2) محمد مصطفى «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة، الجزائر: مجلة التذكير، العدد 6 (فبراير 1990)، ص 37-38.

وعندما نؤكد على هذا فليس معنى ذلك أن مالك بن نبي أسس جماعة أو حركة أو تنظيمًا كما يتصور ذلك كثير من الكتاب، بل كان لجهوده تلك أثر في بعض تلامذته من الذين كانوا يحضرون دروسه وحلقاته الفكرية، ليتبنوا فيما بعد فكرة إنشاء نواة تنظيمية للعمل الحركي الإسلامي في الجزائر. ففتح مسجد الجامعة وما لحقه من مبادرات (ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، معرض الكتاب...) كانت محفزا كبيرا لبعض هؤلاء التلاميذ لتطوير التجربة في شكل من العمل الحركي المنظم.

5. 2. 1- مالك بن نبي وتأسيس مسجد الجامعة المركزية: يعد تأسيس مسجد الجامعة المركزية -وقد كانت الجامعة الوحيدة في الجزائر حتى ذلك الوقت- محطة تاريخية مهمة في مسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر، لأنه لم يكن مجرد مكان للذكر أو الصلاة فحسب، بل كان أكثر من ذلك فضاء التقت فيه أجيال كاملة من مناضلي الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة، ومنه انتشرت هذه الحركة إلى مختلف المراكز الجامعية الأخرى التي بدأت تفتح تباعا. لقد كان انتصارا كبيرا إذ تم فتح هذه القاعة للصلاة في تلك الفترة من شهر سبتمبر سنة 1968؛ حيث كانت الجامعة الجزائرية حينئذ ميدانا للأيديولوجيا والنضالية اليسارية بلا منازع.

إن فتح هذا المسجد يعد بداية لمسار موفق كانت خطواته الأولى تلك الندوات التي أشرف على تأطيرها مالك بن نبي. وبعد مسيرة سنتين من هذه الحلقات بين صفوف الطلاب بدأت النتائج الأولى تظهر متتالية في الوسط الجامعي؛ حيث سينتزع الإسلاميون موضع قدم لهم بالجامعة ويفرضون أنفسهم واقعيًا بعد عقد ونيف من العمل، ليتحولوا إلى قوة ضغط منظمة إزاء المجموعات اليسارية.

لقد كان مسجد الطلبة -كما يقول خلادي- المركز الفعلي للالتقاء بين الإسلاميين الجزائريين خلال العقد 1970-1980. وفي هذا المكان نمت الحركة الإسلامية وانتظمت⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس تحرص العديد من الكتابات والشهادات على ربط النشأة الرمزية للحركة الإسلامية الجزائرية بلحظة تأسيس هذا الفضاء الثقافي-الديني، نظرا لما لعبه من دور ديناميكي، وحجم ما مارسه من تأثير في هذا الصدد. فقد اجتذب منذ البداية ليس أعدادا

(1) Aissa Khelladi, Op, cit, p 33.

غفيرة من الطلبة فحسب، بل أيضا أناسا آخرين (أساتذة، مثقفين...)، لأنه كان يعد -بحسب ما يرى ذلك أحد رواده الأوائل- أحد الأماكن الرفيعة للتفكير ولإعداد الشباب المسلم المنجذب نحو مشروع المجتمع الإسلامي. لقد كان مكانا لالتقاء بين الجامعيين، وفضاء لتمثّل الفكر البنابوي؛ حيث كان يتم تبادل النقاش والحوار حول أفكار النهضة⁽¹⁾.

إن هذا المسجد الذي أصبح يؤدي كل هذا الدور كان عبارة عن فكرة تولدت -مثملا يؤكد ذلك عبد الوهاب حمودة- في الندوات التي كانوا يعقدونها مع مالك بن نبي؛ حيث يقول «إننا طرحنا الموضوع على الأستاذ مالك بن نبي في الاجتماعات الأسبوعية التي تلقاه فيها في داره. يقينا أننا طرحنا ذلك، وساهم بقوة وب توجيهه للحصول على هذا المصلى»⁽²⁾. وبمبادرة مجموعة مشكلة من أربعة طلبة ممن كانوا يحضرون هذه الندوات تم افتتاح هذا المكان ليكون قاعة للصلاة خاصة بالأساتذة والطلبة.

ويروي عبد الوهاب حمودة أن هذا الرباعي اتجه إلى وزير التربية -آنذاك- أحمد طالب الإبراهيمي وقدموا له طلبا لفتح مصلى⁽³⁾، فرحب بالفكرة وأعطى تعليماته للسلطات الجامعية لتجتهد وتجد مكانا، فاقترحوا علينا -يقول حمودة- مكانا خارج الجامعة. ورغم قربها من الحرم الجامعي (مكان مبنى كلية الصيدلة لاحقا)، إلا أننا بمجرد ما أخبرنا مالك بن نبي -وهو الذي كان يفهم مغزى وجود مصلى داخل الجامعة- قال لنا إذا اقترح عليكم قصر خارج الجامعة فارفضوه، وإذا اقترح عليكم جحر داخلها فاقبلوه⁽⁴⁾. بعد هذا التوجيه، وبعد إلحاح من الطلبة نتيجة بعض التلكؤ من قبل إدارة الجامعة تم التنازل في الأخير عن جزء من مبنى كان يشغل في وقت سابق مخبرا للجثث (La morgue) يتبع كلية الطب، وهناك افتتح المصلى بعد عملية تكييف وإصلاح تولى شؤونها وبإمكاناتهم الخاصة الطلبة أنفسهم.

لكن هؤلاء الإسلاميين العازمين لم يكتفوا بهذه الخطوة، بل طوروا فكرة المصلى

(1) Mostafa Brahmi, op. cit.

(2) عبد الوهاب حمودة، المقابلة المشار إليها سابقا.

(3) أنظر نسخة من الرسالة في فهرس الوثائق المرفقات والصور، ص 471-472.

(4) عبد الوهاب حمودة، المقابلة السابقة.

(Salle de prière) إلى مسجد تؤدي فيه صلاة الجمعة، لما كانوا يرونه من دور للجمعة في تبليغ الدعوة ونشر الوعي بالفكرة الإسلامية إلى أكبر عدد من الطلبة ومن رواد المسجد، رغم اعتراضات بعض الأطراف، وعلى رأسها الشيخ أحمد حماني الذي كان حينذاك رئيساً للمجلس الإسلامي الأعلى؛ وكان لا يرى جواز الجمعة في مكان بتلك المواصفات لأنه لا يتوفر برأيه على الشروط الشرعية المطلوبة⁽¹⁾.

إذا تجاوزنا هذا العرض التاريخي ونظرنا للقضية من زاوية تحليلية فإننا يمكن أن نعتبر تأسيس مسجد الطلبة بداية لولوج الحركة إلى الوسط الجامعي ثم انفراسها فيه، بعدما كان نشاطها متركزاً في البداية - مع العلماء وجمعية القيم - في نطاق المجتمع العام. إن الشيء الذي يمكن أن نعهده بداية تحول في طبيعة هذه الحركة هو تركزها منذ الآن داخل الجامعة، واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطالب بصفة عامة، والمفرنس منه بصفة خاص⁽²⁾. ولعل التأمل في طبيعة التخصص ولغة التكوين للرباعي الذي بادر إلى فتح هذا المسجد - بالإضافة إلى الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد - يكشف لنا عن بعض خصائص هذه الحركة الناشئة في بداياتها الأولى.

جدول رقم (4-6) بعض خصائص المجموعة التي أسست مسجد الطلبة

الاسم واللقب	التخصص	الأصل الجغرافي	لغة التكوين
عبد الوهاب حمودة	آداب ولغة عربية	بني يعلى، قنرات - سطيف	مزدوج اللغة متحصل على بكالوريا الرياضيات.
عبد القادر حميتو	مهندس	لببض سيدي الشيخ - الببض	الفرنسية
عبد العزيز بوليفة	صيدلة	تقرت	الفرنسية
محمد جاب الله	طب	وادي سوف	الفرنسية

يبين هذا الجدول أن غالبية الطلبة يأتون من الفروع العلمية، فمن بين أربع طلبة يتحدر ثلاثة منهم من الكليات العلمية، مع ملاحظة أن رابعهم تابع في مساره الدراسي

(1) المقابلة نفسها.

(2) عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر»، مرجع سابق، ص 194.

السابق على الجامعة تكوينا علميا في اختصاص الرياضيات، وهو ما يجعلنا نؤكد على أن للتخصص العلمي الغلبة بامتياز. أما ما يخص لغة التكوين فيتبين من الجدول أن جميعهم مفرنسون، عدا واحد منهم فإنه يجمع إلى جانب إتقان اللغة الفرنسية إتقان اللغة العربية الأم. وبينما يتوزع هؤلاء على الجهات الثلاث للبلد (شرق، وسط غربي، جنوب) فإن الغلبة تبدو للعنصر المتحدر من الجنوب.

إن معطى لغة التكوين والتخصص (اللغة الفرنسية، التخصص العلمي والتقني) على ما يبرزه هذا الجدول تبين غلبة العنصر المفرنس على العنصر المغربي، وتفق التخصص العلمي على التخصص في مجال الآداب والعلوم الإنسانية، وهذه الملاحظة التي يكشف عنها هذا الجدول تدعمها بقوة بعض الشهادات، فرشيد بن عيسى يؤكد على أن عملية التعبئة والاستيعاب بدأت بين صفوف الطلبة المفرنسين؛ حيث يقول «إن العملية بدأت بين الناطقين باللغة الفرنسية... ولمدة عدة سنوات كان المستمعون إلينا ينتمون إلى هذه الفئة، وكنت أتحدث باللغة الفرنسية عندما كنت أقوم بالوعظ... ولم يأت الناطقون باللغة العربية إلا بعد ذلك، ولمدة أربع أو خمس سنوات كان معظم المؤمنين بقضيتنا من بين طلبة كلية العلوم؛ أي من الناطقين باللغة الفرنسية»⁽¹⁾.

ويبدو أن هذا المعطى بقي مسيطرا لسنوات لاحقة؛ وحيث بقيت أقسام الآداب والعلوم الإنسانية لفترة طويلة الحصون المغلقة للنضالية اليسارية، فإن الأقسام العلمية والتقنية (وبالخصوص كلية الطب، والمدرسة المتعددة التقنيات l'école polytechnique بالحراش) كانت تشكل المخزون الذي تستمد منه الحركة الإسلامية عنصرها البشري. وهذا المعطى سيؤثر في مستوى طبيعة ونوعية النخب القيادية التي ستتولى تأطير هذه الحركة في هذه المرحلة؛ حيث سينحدر كثير منها من هذه التخصصات⁽²⁾. وإذا كانت البداية بمسجد الطلبة بالجامعة المركزية فإن حركة فتح المساجد ستغدو منذ هذه اللحظة أحد أبرز مفردات جدول أعمال هؤلاء المناضلين، فمنذ أن أسسوا مسجدهم في الجامعة المركزية سنة 1968 راح المشرفون على هذا المسجد وكذا المتأثرون بنهجهم يناضلون

(1) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 260.

(2) أنظر مناقشة لهذه القضية في مبحث اجتماعيات الحركة الإسلامية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

لجهة فتح مساجد ومصليات في مختلف الفضاءات الجامعية، وأصبح شعارهم في ذلك هو «مسجد في كل جامعة، مسجد في كل حي ومكان عمل»؛ حيث فتحت العديد من قاعات الصلاة والمساجد عبر مختلف المراكز والأحياء الجامعية. ففي سنة 1972 بادرت نخبة من طلبة جامعة قسنطينة إلى الاتصال بمدير الجامعة مقدمة عريضة ممضاة بأسماء الطلبة تطالب فيها بفتح قاعة للصلاة، وهو ما تم لهم بالفعل، ليفتح المسجد بالجامعة التي لم تزل حتى ذلك الوقت في طور البناء⁽¹⁾. وفي الفترة نفسها تقريباً فتح مسجد بجامعة السانبا بوهران، وهكذا لم يكن ينشأ مركز جامعي أو معهد إلا ويفتح به مكان للصلاة لتتعلق منه الدعوة إلى الفكرة الإسلامية. لكن مسجد الجامعة المركزية بقي -لفترة طويلة- رائداً في حركيته ونشاطاته؛ حيث توسع دوره كمّاً بحجم العناصر الطلابية التي ما انفك يستقطبها، وكيفاً بنوع وحجم النشاطات التي أصبح يضطلع بها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

5. 2. 2- تنظيم ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي؛ تبدو الحماسة والديناميكية التي أحدثتها في الوسط الجامعي ندوات مالك بن نبي الأسبوعية واضحة في هذا الصدد؛ فرغم أن التيار الإسلامي لم يزل -إذا استثنينا بعض النجاحات المحققة- هامشياً إلا أنه كان أكثر نشاطاً وفعالية؛ إذ لم تمض سوى أشهر قليلة على افتتاح مسجد الجامعة حتى باشر الطلبة في التحضير لنشاط جديد سيكون له انعكاس كبير على مسار الحركة والصحو الإسلامية في الجزائر لعقدين لاحقين. ففي شهر ديسمبر 1968 أنظم الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي (Séminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique) في ثانوية عمارة رشيد بين عكنون، بسعي من رشيد بن عيسى وعبد الوهاب حمودة ومشاركة مالك بن نبي. ثم تبعه بعد فترة وجيزة الملتقى الثاني الذي نظم بمفتاح (البليدة) في أواخر جويلية «يوليو» وبداية أوت «أغسطس» سنة 1969، ثم الملتقى الثالث المنعقد في بوزريعة في نهاية سنة 1969؛ وقد شارك في هذه الملتقيات

(1) صرح لنا حسن كاتب وهو أحد الطلاب الثلاثة الذين بادروا بفتح هذا المسجد بأن لجامعة مسجد الجامعة المركزية تأثير على مسار النشاط الإسلامي في جامعة قسنطينة عبر العربي كشاط (وكان مدرسا بقسم الأدب) ولو من بعيد، وكان واحد من الطلبة الثلاث الذين فتحوا مسجد جامعة قسنطينة -وهو طالب في كلية الطب ونشاط بجمعية القيم القسنطينية، وهو أيضاً صاحب فكرة فتح المسجد- على علاقة وطيدة بكشاط، وربما يكون هو من أوحى له بالفكرة، كما انضم إلى هذه المجموعة طلبة آخرين كانت لهم علاقة صريحة مع نخبة مسجد الجامعة المركزية بالمعاصرة.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الثلاثة نخبة من الأساتذة الذين استجابوا لدعوة مالك بن نبي، لكن عددهم كان محدودا تبعا لمحدودية الإمكانيات المادية المتاحة. ونظرا للزخم الذي أحدثته هذه الملتقيات، ونظرا لحرص الدولة الدائم على الهيمنة على الحقلين الثقافي والديني ومنع أي منافسة عليهما فسيتم تأميمها من طرف الدولة بحجة التطوير والتحسين؛ حيث ستولى وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي الإشراف على تنظيمها وتعميمها بدءا من سنة 1971، فبعد الملتقى المنظم بقسنطينة سنة 1970 ستتكفل الوزارة بجميع الملتقيات التي أصبحت تنعقد مرة كل سنة في مدينة من المدن الكبرى، وتدوم لفترة تتجاوز الأسبوع يجتمع خلالها ما يقارب 2000 من الأساتذة والطلبة يتدارسون فيها موضوعا من الموضوعات الكبرى⁽¹⁾.

جدول رقم (4-7) بيانات توضيحية حول ملتقيات الفكر الإسلامي المنعقدة حتى سنة 1982

ترتيب الملتقى	فترة انعقاده	مكان انعقاده
الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي	من 1969/12/24 إلى 1969/01/01	ابن عكنون-العاصمة
الملتقى الثاني للتعرف على الفكر الإسلامي	من 1969/07/07 إلى 1969/08/02	مفتاح-البلدية
الملتقى الثالث للتعرف على الفكر الإسلامي	نهاية سنة 1969	بوزريعة-العاصمة
الملتقى الرابع للفكر الإسلامي	من 10 إلى 1970/08/19	قسنطينة
الملتقى الخامس للفكر الإسلامي	من 1971/07/20 إلى 1971/08/01	وهران
الملتقى السادس للفكر الإسلامي	من 1972/07/24 إلى 1972/08/10	الجزائر العاصمة
الملتقى السابع للفكر الإسلامي	من 10 إلى 1973/07/23	تيزي وزو
الملتقى الثامن للفكر الإسلامي	من 1974/03/25 إلى 1974/04/05	بجاية
الملتقى التاسع للفكر الإسلامي	من 10 إلى 1975/07/19	تلمسان
الملتقى العاشر للفكر الإسلامي	من 10 إلى 1976/07/19	عنابة
الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي	من 06 إلى 1977/02/15	ورقلة
الملتقى الثاني عشر للفكر الإسلامي	من 07 إلى 1978/09/15	باتنة
الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي	من 1979/08/30 إلى 1979/09/08	تمنراست
الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي	من 1980/08/31 إلى 1980/09/07	الجزائر العاصمة
الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي	من 01 إلى 1981/09/07	الجزائر العاصمة
الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي	من 1982/07/27 إلى 1982/08/03	الجزائر العاصمة

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

(1) GeorgesC. Anawati & Maurice Borrman, Op. Cit. p 218.

Georges C. Anawati & Maurice Borrmans, Op. cit., pp 220 - 219

وفوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 129-130.

لقد تحول هذا الملتقى بعد أن كان مبادرة محدودة أطلقتها إرادة طلبة مسجد الجامعة المركزية إلى تجمع علمي وفكري هام ميّز المشهد الثقافي الجزائري حتى بداية التسعينيات. فالملتقى أصبح مثلما يقول قنواي أشبه بجامعة شعبية متنقلة⁽¹⁾؛ حيث أن أهم المدن في الجهات الأربع من الوطن قد احتضنت أشغاله على الأقل مرة واحدة. ولأن هذا الملتقى لم يكن محصورا في النشاط الرسمي البحث فقد كانت تتزامن معه نشاطات موازية ليلية في الأحياء الجامعية والثانويات والمساجد والقاعات العامة، وهو ما أتاح فرصة أكبر لأن يحتك الجمهور الجزائري مثقفين وعامة مع رموز الفكر الإسلامي⁽²⁾، ويتعرف إليهم، ومن خلالهم، إلى كبرى القضايا التي كان يطرحها الفكر الإسلامي في تلك المرحلة على ساحة البحث والمدارس.

كما أسهم المناخ الثقافي المنبثق من هذا الملتقى الذي عادة ما يحضره إلى جانب رموز الفكر في العالم الإسلامي كثير من المفكرين، والمستشرقين، وقادة الفكر، ورجال الدين من مذاهب وأديان أخرى غير الإسلام، في توسيع الأفق الفكري للنخب الإسلامية، وفتح المجال واسعا أمام مناضلي الحركة الإسلامية للتعرف أكثر وعن قرب لأطروحات هؤلاء وكتاباتهم. وهو ما غطى ولا شك بعض النقص الذي كان ملاحظا في ما يتعلق بالأدبيات والكتابات الإسلامية في الجزائر. كما انعكست عملية النشر الواسعة لأعمال الملتقى مطبوعة ومبثوثة عبر التلفزة بشكل إيجابي على الجمهور الأوسع الذي لم يكن بمقدوره حضور هذه الملتقيات، وهو أسهم في إنضاج الصحوة الإسلامية وتحويلها من حالة نخبوية إلى حالة جماهيرية عامة.

5. 2. 3- تنظيم معرض الكتاب الإسلامي: إضافة إلى مؤسسة ملتقى التعرف

(1) Georges C. Anawati & Maurice Borrmans, Op. Cit, p 220.

(2) يوسف بوعجيّة، «مالك بن نبي والصحوة الإسلامية المعاصرة في الجزائر»، [en ligne], [27/04/2003 Consulté le] <http://www.chihab.net> متوفر على الموقع الإلكتروني

على الفكر الإسلامي، حاول الناشطون والمناضلون المنضون تحت لواء هذه الحركة الناشئة استحداث وسائل عمل جديدة أو توظيف وسائل عمل يستخدمها الخصوم اليساريون، كالعامل النقابي الجامعي، ومعارض الكتاب، وإنشاء المجلات لتبليغ الفكرة، لذلك كان من بين أفعال الوسائط الأخرى التي كان لها أثر كبير في توسيع أيديولوجية الحركة، معرض الكتاب الإسلامي.

ففي سنة 1971 ينظم تلاميذ مالك بن نبي لأول مرة معرضا للكتاب الإسلامي في المدرسة العليا للأساتذة بالقبة بتنشيط أحد الوجوه المناضلة آنذاك هو سليم كلالشة^(*). وحرصا على الظهور بمظهر التيار المتكامل مع الجهد الوطني الرسمي كاختيار استراتيجي اختارته النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، استدعي لافتتاح هذا المعرض القيادي في الحزب محمد الشريف مساعدي. ولم يكن هذا النشاط الثقافي إلا فاتحة لمعارض أخرى لاحقة؛ ففي ديسمبر 1972 نظم المعرض الثاني بالحي الجامعي ابن عكنون، وكان ذلك إيذانا ببداية انتشار الثقافة الإسلامية وتعرف الشباب على الخطاب الإسلامي⁽¹⁾. ثم انتقلت تجربة المعرض إلى قسنطينة؛ حيث نظم مسجد الطلبة -حديث التأسيس- هناك أول معرض للكتاب الإسلامي في سنة 1974، ثم معرضا ثانيا في 1975. وهكذا استمر تنظيم هذه المعارض سنويا حتى أصبحت تقليدا ثقافيا دوريا وسّع من حجم ونوع الكتاب الإسلامي المباع، وبالتالي نشر فكرة الصحة والحركة الإسلامية بين جموع الشباب الجامعي، خاصة إذا علمنا أن هذه المعارض تصحبها عادة نشاطات أخرى كمعرض معلقات (تتناول مختلف المواضيع التي تعرض مفاهيم الإسلام ونظمه، وأحوال المسلمين...)، ويبيع للأشرطة الدينية وتنظيم للمحاضرات... وهو ما خلق -بلا شك- حيوية ثقافية انعكست بالإيجاب على هؤلاء الشباب المعاصرين.

وعندما دخل عقد الثمانينيات تحول معرض الكتاب إلى تقليد وطني؛ حيث استحدثت الدولة فكرة تنظيم الصالون الدولي للكتاب، فانعقد أول معرض دولي لهذا الغرض سنة 1981 وعرف إقبالا جماهيريا مثيرا للانتباه. لكن فكرة المعرض لم تدم طويلا؛ حيث تم

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 457.

(1) أنظر: عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، عدد 629، وأيضا: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 67.

إلغاؤه بعد طبعته الرابعة ولم يستأنف من جديد إلا بعد نهاية عقد التسعينيات وبداية الألفية الجديدة.

إلى جانب هذه النشاطات الكبرى لم يتوان نشطاء ندوة مالك بن نبي ومسجد الطلبة في ابتداع وسائل عمل أخرى كتنظيم المخيمات، والورشات الثقافية والعلمية أثناء العطل الجامعية⁽¹⁾. كما لم يهمل هؤلاء الطلبة الجانب الإعلامي - الثقافي فأنشأوا - لتوسيع خطابهم للشرائح الجامعية - أول مجلة إسلامية حرة حينذاك هي مجلة «ماذا أعرف عن الإسلام؟» «Que sais-je de l'Islam؟»؛ حيث أصبحت منبرا للأقلام الشابة من ناشطي الحركة، كما كتب فيها رشيد بن عيسى ومالك بن نبي وغيرهم، واستمر صدورها باللغة الفرنسية من سنة 1969 إلى سنة 1980، ثم صدرت بالعربية بعد ذلك تحت عنوان «مجلة التذكير» إلى أن تم منعها بعد تجمع الجامعة المركزية سنة 1982⁽²⁾.

وما ميز هذه المرحلة أيضا بداية انتشار بعض مظاهر الصحوة الإسلامية في الوسط الجامعي؛ إذ لأول مرة يظهر الحجاب في الجامعة الجزائرية بمبادرة من أربع طالبات من رائدات الندوة الفكرية لمالك بن نبي^(*). وهو ما يبرز بداية انفراس الحركة الإسلامية في الوسط النسوي، بمعنى أن حركة التعبئة الإسلامية لم تكن حكرًا على العنصر الرجالي بل شملت أيضا العنصر النسوي وإن لم يكن ذلك بالكثافة نفسها. وما يدل على الاهتمام بالعنصر النسوي هو احتواء مسجد الطلبة نفسه -قاعدة انطلاق الحركة في تلك المرحلة- على جناح مخصص للنساء.

إن الديناميكية التي أحدثتها ندوات مالك بن نبي وأحدثها في مدة يسيرة تأسيس مسجد الطلبة بعد ذلك، لم تمر من دون ردود فعل من المعسكر الطالباني المقابل؛ فالإسلاميون المنكفئون في مرحلة سابقة أصبحوا الآن نتيجة ما زرعت ندوات ابن نبي في

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق.

(2) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة»، الجزائر: مجلة التذكير، العدد 5 (ديسمبر 1990)، ص 4-7.
(*) من أوائل من ارتدين الحجاب الشرعي داخل الجامعة الجزائرية أختا الناشط الإسلامي أنور هدام وقد التحقتا بكلية الطب بالجامعة المركزية سنة 1970 وهن من منطقة تلمسان، أما الأخريات فواحدة من باتنة وواحدة من منطقة القبائل الصغرى والأخيرة من القبائل الكبرى. أنظر: مجلة التذكير العدد 6؛ وأيضا: حوار مع أنور هدام في: جريدة الشروق اليومي، العدد: 1521 (29 أكتوبر 2005).

نفوسهم من فكر إسلامي حضاري يلح على التشاغم بين الإسلام والعلم، ويحرص على إثبات تفوقه (الإسلام) إزاء الفلسفات الوضعية والمادية «لا يجدون أي عقدة تحرجهم اتجاه أولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم تقدميين وماركسيين»⁽¹⁾. إن المناقشات والمسجلات -التي كانت أحد أساليب العمل والنضال الإسلامي في هذه المرحلة- مع التيار الماركسي، كانت تتطور في بعض الأحيان إلى نوع من الصراع العنيف بين الطرف الإسلامي والطرف الماركسي، خاصة بعدما بدأ هذا الأخير يستشعر تقدم الإسلاميين وتوسع نفوذهم في الأوساط الطلابية. وقد شهد حرم الجامعة العديد من تلك الصراعات كان أبرزها ما أعقب محاولة حرق مسجد الجامعة المركزية في مستهل سنة 1973 من طرف بعض العناصر اليسارية المتطرفة. وهي الحادثة التي جعلت الطلبة يبتكرون نشاطا جديدا هو «أسبوع القرآن الكريم»، فبعد ما تعرض له المسجد من تدنيس، قابل الطلبة ذلك بتنظيم أسبوع للقرآن الكريم في الحي الجامعي بالقبة (ENS) ابتداء بصلاة الجمعة بالجامعة، صلاة جمعت عددا غفيرا لم ير قبل هذا الحدث مثلما أشار إلى ذلك مالك بن نبي نفسه في افتتاحية العدد التاسع من مجلة ماذا أعرف عن الإسلام؟⁽²⁾. وهذا النشاط جرى تعميمه فيما بعد وأصبح تقليدا سنويا، وانتقل إلى بعض المراكز الجامعية المؤسسة حديثا حينذاك.

ولكن رغم هذا الزخم والحركة التي طبعت النشاط الإسلامي -بشكل غير مسبوق- منذ انطلاق ندوات مالك بن نبي الأسبوعية، ثم تأسيس مسجد الجامعة المركزية، ودفعت بالحركة الإسلامية -التي كانت لا تزال حتى ذلك الوقت في مرحلة طفولتها- لتثبت وجودها، وتتحول إلى معطى واقعي في الساحة الجامعية على الأقل. رغم هذا فإن بعض الكتابات تعتبر كل ذلك تضخيما ومبالغة. هذا ما يبرزه موقف بعض الكتاب الجزائريين عندما كتبوا يقولون بأن هناك مبالغة في تقدير الدور الذي لعبه مالك بن نبي في بروز الحركة الإسلامية وتطورها؛ حيث أصبح «فجأة في طليعة الحركة الإسلامية الجزائرية لمجرد أنه فتح قاعة صلاة في كلية الجزائر، ونظم اجتماعات ومحاضرات حول مشكلات لا تهم مستقبل المسلمين فحسب، بل تهم مستقبل البشرية جمعاء، أو على الأقل شطرا

(1) مسعود بوجنون، مرجع سابق، ص 31.

(2) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة»، مرجع سابق، ص 38.

منها»⁽¹⁾.

هذا التقييم نفسه يسحبه هؤلاء الكتّاب ليس على مالك بن نبي فحسب، بل حتى على الفعاليات الإسلامية الأخرى كجمعية العلماء المسلمين وجمعية القيم. وهو موقف يسلب الظاهرة -ولا شك- من كل خصوصية محلية، وينفي عنها معطى التراكمية في الجهود والنضالات التي تؤكدتها سيرورة الأحداث إذا قاربناها من زوايتها التاريخية.

في مقابل ذلك يحرص هؤلاء على إثبات الدور كاملا للمعطى الخارجي ممثلا في تيار الإخوان المسلمين؛ فولادة الحركة الإسلامية في الجزائر -برأيهم- مثلها «مثل إنضاجها، تبقى مدينة... بالخصوص لما بذله أقدم التيارات السياسية الإسلامية؛ تيار الإخوان المسلمين»⁽²⁾. وهذا التيار الأفضل تنظيما -بحسب هؤلاء الكتّاب- هو من سيضع بفضل مساعدة المتعاونين المشاركة الأمل التنظيمية القاعدية التي ستسمح للحركة الإسلامية بالتطور، وكسب تأييد قطاعات واسعة من المجتمع الجزائري⁽³⁾.

إن إنكار التأثير الإخواني على الحركة الإسلامية في الجزائر أمر لا يستقيم مع الموقف الذي ينظر للظاهرة بمنطلق الموضوعية، فهذا التأثير حاصل من دون أدنى شك. لكن حتى لو سلمنا جدلا بهذا الدور ونفينا كل الجهود الداخلية التي تبنتها فعاليات إسلامية جزائرية كثيرة، فإن هذا النمو البارز للحركة الإسلامية في الجزائر ما كان ليتم لولا وجود أرضية مهياة مسبقا كان لهؤلاء الفاعلين سبق في تهيئتها قبل الوفود الإخواني المكثف على الجزائر. وهو ما حرص على إبرازه الباحث الفرنسي المختص في شؤون الحركات الإسلامية بشمال إفريقيا فرانسوا بورغا، في حديثه عن سياسة التعريب التي اتبعتها بعض دول المغرب العربي، وعلاقة هذه السياسة بدخول أفكار مدرسة الإخوان المسلمين من خلال المتعاونين المصريين والسوريين؛ حيث يقول «لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الدور الذي قامت به المساهمات الخارجية في نشر الإسلام السياسي... (ف) نمو مثل هذه التيارات

(1) Abdelhamid Boumezbar & Djamila Azine. Op. cit., p 18.

(2) Abdelhamid Boumezbar & Djamila Azine. Op. cit., p 19.

(3) Loc.cit.

كان مستحيلا في حالة عدم توفر تربة محلية ملائمة»^(١).

يجدر بنا أن نشير هنا أيضا إلى أن بعض الأدبيات (تصريحات، مقابلات، شهادات...) المتوافرة حول الحركة الإسلامية في الجزائر، وخاصة تلك الصادرة من بعض الفاعلين الإسلاميين أنفسهم تتصف أحيانا بما يمكن أن نسميه نزعة التمرکز حول الذات (Egocentrism)، أو «نزعة التمرکز الحركي أو الجماعتي»؛ حيث يصبح تاريخ الحركة الإسلامية ككل -من منظور هؤلاء- هو تاريخ الجماعة التي ينتمي إليها هذا الطرف أو ذاك؛ وحيث تصبح مصادرة التاريخ، وربما تزييفه، وسيلة لإثبات الريادة والأسبقية، أو الأحقية في الحقل الحركي الإسلامي. بل قد يصل الأمر إلى تناقض الرؤى التاريخية حتى داخل الجماعة الواحدة عندما يغلب منطق المصلحة، أو حب الوجاهة والظهور، أو النزعة الزعامية، على منطق إبراز الحقيقة التاريخية كما هي، لا كما يروجها هذا الطرف أو ذاك أن تكون.

إن ما سبق يحيلنا إلى الحديث عن التشققات والتجزؤ الذي سيطرأ في مستوى الحركة الإسلامية الجزائرية عندما تصل هذه الأخيرة إلى محطة منتصف السبعينيات، وهو ما سيكون مجالا للمناقشة في ما يأتي.

5. 3- التوسع والانقسام الفكري والحركي، أو بداية نشأة المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر؛ إذا كانت تلك المناشط الإسلامية (ملتقيات، ندوات، معارض...) التي انطلقت من مسجد الطلبة بالجامعة المركزية قد بدأت عفوية وتلقائية تحكمها روح المبادرة الحرة لنخبة من الشباب الجامعي العازم والمتحمس، فإن توسع دائرة العمل وتعمد تلك المناشط، جعل التفكير في إنشاء هيئة تضطلع بتنظيم وتأطير هذا العمل والنشاط أمرا لا مناص منه. وهذه النقلة في مسار جهود تسيير وتأطير وتطور هذا الفضاء الديني-الثقافي ليضطلع بدور أكثر ريادة في محيط الجامعة ستكون إرھاسا لبروز شكل من أشكال التنظيم الحركي الواعي بنفسه الذي سيأخذ مداه في المرحلة اللاحقة.

(١) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص ١٧٣.

في هذا الصدد نتحدث بعض الأدبيات عن هيئة تنظيمية أنشأها رواد المسجد للاضطلاع بتلك المهام؛ فالمسجد الذي دأب على تنظيم الفعاليات الثقافية والدينية، وأصبح يتوفر على مكتبة، ويعبئ أفواج الطلبة الوافدين... إلخ، كان من الطبيعي أن تتشكل فيه هيئة أو تنظيم يتولى إدارة شؤونه، وهذه الهيئة هي ما أصبح يعرف بمجلس الشورى (Le Conseil Consultatif). وبحسب البعض فإن هذه الهيئة السرية والنخبوية تشكلت تحديداً بعد حادثة حرق المسجد في مستهل سنة 1973⁽¹⁾، لكن تأثيرها في هذه المرحلة لم يتوقف عند محيط هذا المسجد وعند حدود تسيير شؤونه، بل امتد إلى غيرها من المساجد والمصليات التي بدأت تفتح تباعاً في المعاهد والمراكز الجامعية بمبادرة وتوجيه من عناصر مسجد الجامعة المركزية أنفسهم، أو بمبادرة ناشطين إسلاميين لهم صلات فكرية وروابط حركية بنخبة هذا المسجد.

في هذه المرحلة الباكرة (منتصف الستينيات) من عمر الحركة الإسلامية لم يكن هناك تنظيمات أو حركات بالمعنى الذي سنلاحظه في الفترة اللاحقة. غاية ما هنالك تيار فكري يستلهم أفكار المدرسة الإصلاحية ممثلة في نخبة جمعية العلماء المسلمين ومن بقي ملتزماً بخطها الفكري (Les héritiers de l'Association des Oulémas)، وتيار فكري آخر بدأ يتواجد أكثر داخل الجامعة، وهو ما يسميه البعض بتيار الإسلاميين المفرنسين (Les intellectuels francisants) الذين كانوا متحلقين حول مالك بن نبي.

هذا ما تؤيده بعض الشهادات التي نتحدث عن خلو حركة الدعوة الإسلامية في تلك الفترة من أي نزعة انتماء حزبي أو حركي أو جماعتي، لأنها كانت عبارة عن هبة إسلامية محكومة بمنطق القوانين والسنن التي تحكم كل حركة اجتماعية في لحظة انبثاقها. أما الانقسامات والتشققات التي عرفتها هذه الحركة فلم تحصل إلا في مرحلة لاحقة عندما توسعت دائرة العمل الإسلامي، وامتدت إلى مدن وجامعات أخرى (قسنطينة، عنابة، وهران...)؛ وعندما دخلت إلى الجزائر أفكار مدرسة الإخوان المسلمين عبر الوسائط المختلفة، وبدأت تتغلغل وتتوطن بين صفوف النخب الجامعية المثقفة.

(1) Aissa Khelladi. Op. cit. p 33, p 54.

ولعل هذا ما سجله عباسي مدني^(*) وهو واحد من الناشطين الإسلاميين المستقلين عندما تحدث عن خلفيات الصراع بين أجنحة الحركة الإسلامية التي ميزت فترة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات؛ حين قال «إن مما تميزت به الدعوة الإسلامية في مسيرتها هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ 1962 إلى أوائل الثمانينيات... ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات - كل الجامعات-، وأول ما ظهرت في الجامعة الوحيدة جامعة الجزائر؛ حيث تأسس فيها مسجد وتكونت بها حركة خالية من التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركة في مواجهة أعداء الإسلام ولم تعرف شيئا من مواجهة غيرهم... إلى أن وصلت آثار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية لكنها في البداية كانت طفيفة»⁽¹⁾.

فالجهد الإسلامي في هذه الفترة كان جهدا موحدا تحت عنوان واحد هو -كما تبرزه أدبيات الحركة الإسلامية- عنوان التصدي للانحراف، وتصحيح مسار المجتمع الجزائري ووجهته -التي جرى تحويلها ومصادرتها من طرف ائتلاف من الشيوعيين بعد ما حققه الإسلام من نصر على الفرنسيين-⁽²⁾ لكي ينسجم مع انتمائه الحضاري العربي الإسلامي، ويضطلع بالدور المنوط به كمجتمع مسلم له دور ورسالة.

لكن حركة الدعوة الإسلامية ستعرف نوعا من الاستقطاب والتشقق بدءا من منتصف السبعينيات، وهي المرحلة التي ستشهد البروز الفعلي للحركة الإسلامية في الجزائر على أرضيات تنظيرية متعددة المصادر، محلية جزائرية متمثلة في ميراث العلماء ومالك بن نبي، وخارجية غير جزائرية مجسدة في الامتدادات الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين.

في هذه المرحلة سينتهي عهد الأحادية القطبية التي كان يمارسها مسجد الطلبة بالجامعة المركزية على حركة الدعوة الإسلامية المنتشرة بالخصوص في الوسط الجامعي، فنفوذه المعنوي بدأ يخلي مكانه في العديد من المراكز الجامعية لأقطاب أخرى ما انفكت

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 458.

(1) عيسى جراد، الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة: قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005، ط 1، (الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 47.

(2) أحمد رواجمية، مرجع سابق، ص 120.

تتشكل هنا وهناك، وتمارس هي الأخرى نفوذاً جديداً على مجموعات من الأتباع، وتستقل بمساحات للحركة والنشاط وتضطلع فيها بعملية التغيير والدعوة على طريقتها الخاصة ووفق نظريتها في التغيير. لكننا عندما نتحدث عن هذه التعددية القطبية فليس معنى ذلك أن مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة فقد كامل إشعاعه وتأثيره، بل بالعكس فقد استمر يؤدي دوره مع المساجد المنتشرة في الجامعات والأحياء الجامعية عبر الوطن والتي تتقاسم معه الأرضية الفكرية والتنظيمية نفسها.

أما عن أسباب هذا الاستقطاب، فبالإضافة إلى ما ذكرناه منذ حين يتحدث البعض عن عوامل أخرى جعلت النفوذ الفكري والمعنوي لمسجد الجامعة المركزية-الذي تستلهم نخبته مثلما ذكرنا سابقاً أفكار مالك بن نبي- ينحسر ويضيق. فمايكيل ويليس مثلاً يرى أن «التوجه الفرنكوفوني لبن نبي وأتباعه (ولّد) نفورا لدى دارسي العربية والجماعات الإسلامية في حرم الجامعة. فكانوا هم أيضاً ممن وجهوا الانتقادات إلى ابن نبي لخلافاته العلنية مع ابن باديس وغيره من المفكرين الناشطين والسلفيين المحترمين. فالارتباب في السلفية وكتابات جماعات السلفيين المعاصرين كالإخوان المسلمين في مصر تسبب في فصل ابن نبي وأتباعه عن معظم الجماعات الإسلامية التي كانت تستمد غالبية أفكارها من هذه المصادر»^(١).

إن مقارنة مالك بن نبي للمشكلة الإسلامية وتصور حلها في الإطار الحضاري جعل طرحه يختلف عن طروحات العديد من رجالات المدارس السلفية والإصلاحية بدءاً بابن عبد الوهاب والأفغاني ثم محمد عبده ورشيد رضا وابن باديس وانتهاء بحسن البنا. وهذا الطرح كما هو معلوم هو الذي تصدّر عنه نخبة مسجد الجامعة المركزية وشبكة المساجد التابعة لها. إذاً فطبيعة المقاربة جعلت العديد من الإسلاميين المتأثرين بمدارس فكرية إسلامية أخرى يتبنون أطروحة التغيير غير البنابوية، وهذا ساهم في إحداث أولى التشققات في جسم الحركة الإسلامية في الجزائر.

ويتحدث واحد من الحركيين الإسلاميين الذين كانوا رواداً للعمل المنفصل عن إلهام وتوجيه نخبة مسجد الجامعة المركزية (رغم إقراره بوجود هذا التأثير في البداية)

(١) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 85.

مفسراً ومبرراً أسباب هذه التشققات والشروخ بعوامل ثلاثة: أولها هو عامل اللغة، وثانيها طبيعة المشارب الثقافية والخلفية الفكرية أو التكوين الثقافي، أما ثالثها فمتعلق باستراتيجية العمل المتبعة. هذه العوامل الثلاثة تلخص بحسب حسن كاتب أساس المشكلة؛ فنخبة مسجد الجامعة المركزية بخلفيتهم العلمية والتقنية؛ إذ ينحدرون في غالبيتهم من كليات العلوم؛ وبخلفيتهم اللغوية المفرنسة؛ وبمنهجيتهم في العمل المتأثرة بصرامة وجفاف المنهج البنابوي والتي تعتمد على السرية المفرطة، والانتقائية المتشددة، والعقلانية الصارمة... جعلت الكثير من الطلبة ينفرون من طبيعة خطابهم ومسلكتهم في العمل، ومن نزعتهم النخبوية (تركيزهم على استقطاب نخبة النخبة)، ويميلون إلى أطروحات أخرى كانت قد بدأت تجد طريقها إلى الساحة الجزائرية، وعلى رأسها الأطروحة الإخوانية.

ذلك ما يفسر برأي حسن كاتب أسباب الصدام والشرخ الذي حصل بين محفوظ نحاح مثلاً، وبين نخبة مسجد الجامعة المركزية رغم أنه قضى شطراً من نشاطه الحركي قريباً من صفوفهم. وذلك ما حصل أيضاً مع ما سمي فيما بعد بجماعة الشرق التي ولدت بجماعة قسنطينية ثم انداحت وانتشرت إلى مختلف المراكز الجامعية في كامل منطقة الشرق الجزائري.

لكن حسن كاتب يعود ويشدد على معطى استراتيجية العمل المتبعة من طرف نخبة مسجد الجامعة المركزية؛ إذ يعتبره أحد الأسباب الرئيسية في ظهور الجماعات الإسلامية الأخرى؛ حيث يقول «هناك شيء ينبغي أن نقوله، إن جماعة مسجد الجامعة المركزية كانوا حذرين جداً، وكان عندهم ما يشبه الجماعة المنغلقة؛ حيث لا ينفتحون على الإنسان إلا بصعوبة كبيرة، وهذا ما سبب الانشقاق ونشأة الجماعات المنفصلة عنهم. إن هذا كان أحد أسباب نشأة جماعة قسنطينية مثلاً»⁽¹⁾.

نفس هذه الأسباب تقريباً يؤكد لها ناشط إسلامي آخر هو جمال الدين لعمش؛ حيث لخصها في عاملين اثنين يتعلق الأول بتوسع حجم المتعاطفين مع الفكرة الإسلامية في الوسط الجامعي، الشيء الذي استدعى تصدي بعض العناصر الطلابية الناشطة لتكوين إطار يوحد الجهود وينظمها (غير الإطار الذي كان موجوداً وهو إطار مسجد الطلبة

(1) حسن كاتب، مقابلة سابقة.

بالجامعة). أما الثاني فيتعلق باستبعاد بعض تلك العناصر الناشطة رغم ما كانت تتوفر عليه من قدرة خطابية وتكوين ديني وأدبي واضح، ومن قدرة على الحركة (ذكر من بينهم حسن كاتب^(*) وعبدالله جاب الله) من المشاركة في العمل؛ حيث كانوا غير مرحب بهم من طرف مجموعة مسجد الطلبة بقسنطينة القريبة فكريا وحركيا من مجموعة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة، نظرا لما كانوا يعتبرونه مواقف عاطفية وحماسية واندفاعية تصدر عن هؤلاء. وهي على كل حال مواقف بعيدة عن طريقة عمل نخبة المسجد التي تفضل برودة الخطاب، والعمل البنائي الهادئ والهادف غير المصادم للنظام السياسي، بالإضافة إلى ميلها لكل ما هو جزائري، بل وتشدها في هذا المجال. ويضيف لعمش- مستدركا- إلى ما سبق من العوامل طبيعة الخلفية الفكرية والثقافية واللغوية لنخبة مسجد الطلبة، وطبيعة قراءاتهم ومصادر تلقيهم التي كان يغلب عليها اللغة والكتاب المفرنس⁽¹⁾.

تبعا لما أشار إليه هؤلاء يمكننا أن نتحدث إذاً عن عاملين أساسيين -برأيهم- يفسران لنا بروز تلك التعددية القطبية في مستوى الحركة الإسلامية في الجزائر إبان تلك المرحلة: العامل الأول ذو طابع فكري يتعلق بنوع المقاربة والتصور الذي يتبناه كل طرف حول العملية التغييرية، والعامل الثاني تنظيمي-إداري يتعلق بالصيغ الإجرائية والتنظيمية التي يمكن التوصل بها لإنجاز هذه العملية. فبين مفضل للعمل التخبوي الانتقائي المركز، والمنطلق من مقارنة خاصة للعملية التغييرية، وبين مفضل للعمل التعبوي العام، والمنطلق هو الآخر من مقارنة ومنظور مخالف للعملية نفسها، تكمن بعض أسباب ذلك الاستقطاب.

على أنه لا ينبغي أن ننفي وجود عوامل أخرى تحكمت هي كذلك في معادلة الحركة الإسلامية في هذه الفترة وجعلتها تتجه نحو التشطي والانقسام، كطبيعة النظام السياسي وخصوصية المرحلة. فالنظام الشمولي المهيمن على مختلف جوانب حياة المجتمع أغلق باب الحريات، وجعل الحركة الإسلامية تتطور -مجبرة لا مخيرة- في مناخ التضيق وأجواء السرية والتخفي، وتختار هذا المسلك منهجا للعمل والحركة. ولا شك أن أجواء بهذه المواصفات؛ حيث يسود الشك والخوف والارتياح، وقلة مساحات الاحتكاك والاتصال

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 458-459.

(1) جمال الدين لعمش، مقابلة سابقة.

المفضي للتعارف بين الفاعلين الإسلاميين، لا بد أن تنعكس نتائجها بالسلب على كل حركة أو عمل -مهما كان يتصف بصفات المنهجية والنخبوية والانضباط- وتحدث فيه الشروخ.

خلاصة:

يحيينا هذا الفصل على جملة من القضايا بالغة الأهمية حول الظاهرة الإسلامية في الجزائر قبل عقدين من تاريخ الانفتاح السياسي. وتحديدًا منذ الاستقلال إلى بداية عقد الثمانينيات؛ حيث حاولنا أن نقتفي ونتتبع فيه وبشكل متدرج ظاهرة نشأة وتطور الحركة الإسلامية في الجزائر منذ إرهاصات الأولى عندما كانت عبارة عن محض دعوة عامة أو عمل تلقائي باشرته بعض النخب ذات الميول الإسلامية منذ فجر مرحلة الاستقلال إلى أن تبلور في شكل من العمل الحركي الجماعي والمنظم بأهداف وبرنامج عمل أكثر وضوحًا.

وإذا كان الهدف هو إعطاء صورة واضحة ومركزة عن إرهاصات نشأة وتطور الحركة الإسلامية الجزائرية فإنه كان من المحتم التطرّق إلى السياقات الفكرية والسياسية والاجتماعية... التي تطورت ضمنها هذه الحركة طيلة هذه الفترة؛ إذ إنه من نافلة القول التأكيد على أن ظاهرة الحركة الإسلامية ليست ظاهرة تشكلت في عالم المثل أو البيوتوبيات، بل هي -مثلما أكده الكثيرون- ظاهرة متولدة عن واقع اجتماعي وسياسي وثقافي مركب ومعقد.

فالحركة الإسلامية الجزائرية مثلما حاولنا إبرازه في هذا الفصل ظاهرة انبثقت ونمت في صيرورة المجتمع الجزائري بدءًا من لحظة خضوعه للاستعمار، ثم لحظات نضاله ضد الوجود الاستعماري، ثم -وهو الأهم وهو ما ركزنا عليه في هذا الفصل- مع ميلاد الدولة الوطنية وما حملته عملية ميلادها من هموم ومشكلات.

وعندما برزت هذه الحركة إلى الوجود كان هدفها التأثير على الممارسات الاجتماعية والثقافية للمجتمع انطلاقًا من بحثها عن التغيير ورفضها للواقع والنظام الاجتماعي القائم، مقدمة في هذا الصدد رؤاها ومشروعها البديل ككل حركة اجتماعية تصبو إلى التغيير.

الفصل الخامس

الحركة الإسلامية الجزائرية: الجماعات الرئيسية، حدود الاقتراب والافتراق

«...كانت تنظيمات إسلامية متعددة، منها تنظيمنا نحن وهو تنظيم إخواني من ناحية الفكر والتوجه، لكن ليس له ارتباط بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين... ثم تنظيم إخواني آخر مرتبط بالتنظيم الإخواني العالمي يقوده الشيخ محفوظ نحننا... وهناك تنظيم آخر أسبق منا نحن زمنيا يعود فضل تأسيس نواته الأولى إلى مالك بن نبي وعرف بقيادات على رأسه بوجلخة ومن بعده محمد سعيد».

عبدالله جاب الله

تمهيد

إن الدارس للحركة الإسلامية في الجزائر يقف على أرضية واقع انقسامي وفسيقائي، إن في المجال الفكري أو التنظيمي. وإذا كان من الصعب تقدير الشكل الدقيق لهذه الحركة وقوتها في السبعينيات -مثلما يقول مايكل ويليس-⁽¹⁾ بسبب الخنق الأمني ومنع السلطة الجزائرية لكل كيان فكري أو تنظيمي علني غير ما كان ينسجم مع طروحاتها، إلا أنه ومنذ أواخر الستينيات بدا أن بعض الناشطين الإسلاميين بدأوا يتجمعون على مدى هذه السنوات ويؤسسوا لكيان تنظيمي ينهض بطموحاتهم. لكن سرعان ما استشهد السنوات اللاحقة بمبادرات أخرى من إسلاميين آخرين، وبالتالي بروز اتجاهات جديدة ضمن جسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

إنه ما إن دخل العقد السبعيني حتى بدأت بوادر ظهور ونشأة مختلف المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر واضحة للعيان، على أن السنوات اللاحقة (نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات) ستعمل على نموها وبلورتها.

ذلك ما سيتولى هذا الفصل تفصيله وبيانه. وعلى العموم يجمل العديد من الباحثين والناشطين الإسلاميين هذه التنظيمات في حركات ثلاث هي حركة البناء الحضاري، الإخوان المحليون، الإخوان العالميون، أما الحركات الأخرى (وهي أقل حجما وأثرا في تلك المرحلة كجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وبعض الحركات والمجموعات الصغيرة الأخرى) فإنها تخرج عن إطار هذه الدراسة.

جماعة مسجد الطلبة أو جماعة «الجزارة» أو «جماعة البناء الحضاري» كمقدمة تأسيسية للتجربة الحركية الإسلامية بالجزائر

شكلت مرحلة نهاية الستينيات وبداية السبعينيات في الجزائر كما في الكثير من البلاد العربية والإسلامية نتيجة للعديد من العوامل الداخلية والإقليمية والعالمية (هزيمة

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 82.

العرب أمام إسرائيل سنة 1967، فشل التجربة الناصرية وانفساخها بعد موت عبد الناصر سنة 1970، أحداث بادرمينهوف وباريس في مايو 1968...) فترة خصبة لجهة نشوء وانبثاق عديد الحركات ذات الطابع النخبوي والسري التي تتبنى رؤى خاصة في عملية التغيير، وتمتخ من الدين كعامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية. ومن تلك الحركات في الجزائر الحركة المنبثقة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية.

1. 1- جماعة البناء الحضاري: النشأة والتأسيس؛

يرى بعض المهتمين بتاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر أن أقدم مدرسة حركية في الساحة الجزائرية من حيث النشأة والتأسيس هي تلك المنبثقة عن مسجد الطلبة بالجامعة المركزية الذي أسسه -مثلما ذكرنا سابقا- نخبة من تلاميذ مالك بن نبي سنة 1968.

إن إحدى البواكير الأولى للجهد الإسلامي الذي انتظم في عمل جماعي مهيكّل ومنظم، بعد أن تشتت هذا الجهد بحل جمعية العلماء المسلمين ثم جمعية القيم سنة 1966 هو جهد «جماعة مسجد الطلبة»، أو ما أصبح يعرف فيما بعد بـ«جماعة البناء الحضاري».

إن هذا التأكيد على ريادة هذه الحركة وأسبقيتها في الحقل الحركي الإسلامي الجزائري تدعمه شهادات نخبة من القياديين الإسلاميين من غير المنتمين لهذه الحركة -وهو ما يسوّغ اعتبار تجربة «جماعة البناء الحضاري» كمقدمة تأسيسية للتجربة الحركية الإسلامية في الجزائر والتي ستضاف إليها تجارب حركية وتنظيمية أخرى عندما تصل الحركة الإسلامية إلى نهاية عقد السبعينيات-؛ فعبّد الله جاب الله يؤكد -في سياق حديثه عن التنظيمات الإسلامية التي تواجدت في الساحة الجزائرية- قائلا «...كانت تنظيمات إسلامية متعددة، منها تنظيمنا نحن وهو تنظيم إخواني من ناحية الفكر والتوجه، لكن ليس له ارتباط بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وكان له الفضل في نشر الفكر الإسلامي في الجزائر في مرحلة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ثم تنظيم إخواني آخر مرتبط بالتنظيم الإخواني العالمي يقوده الشيخ محفوظ نحناح، وظهر بعد منتصف الثمانينيات، وهناك تنظيم آخر أسبق منا نحن زمنيا يعود فضل تأسيس نواته الأولى إلى مالك بن نبي

وعرف بقيادات على رأسه بوجلخة ومن بعده محمد سعيد»⁽¹⁾.

أما الحبيب آدمي كقيادي آخر في جماعة الشرق أو ما عرف لاحقا بحركة النهضة الإسلامية فيؤكد بأنه تابع تكوينه الحركي -قبل التحاقه بهذه الأخيرة- على يد بعض ناشطي حركة البناء الحضاري؛ حيث يقول «معروف في الجزائر أنه أسبقنا جميعا هي بلا شك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم جماعة البناء الحضاري من الجماعات الأولى التي بدأت في العمل، وأنا واحد من الذين تكونوا داخل هذه الجماعة في سنوات 1972، 1973، 1974... وذلك لما كنت تلميذا في الثانوية»⁽²⁾.

لقد نشأت هذه الحركة في أحضان الجامعة الجزائرية متأثرة بالمفكر الجزائري مالك بن نبي وبأفكاره حول النهضة والبناء الحضاري، وقد تتلمذ معظم مؤسسيها -إن لم نقل كلهم- على يديه في الحلقات الأسبوعية التي كان يعقدها في بيته بعد عودته إلى الجزائر.

ويجدر التنبيه هنا إلى أنه من بين الأخطاء الشائعة في المتداول الشفوي، أو في الأدبيات التي كتبت حول حركة البناء الحضاري نسبتها إلى مالك بن نبي، أو القول بأن له دورا في تأسيسها، أو إنه مرشدها، أو إنه أحد رموزها أو أعضائها. بينما الصحيح مثلما يؤكد ذلك بعض إشارات الحركة أن مالك بن نبي لم يكن مؤسسا لهذا التنظيم بمعناه التقني، ولكنه وفر المناخ النفسي والفكري والثقافي لعله عن غير قصد من خلال حلقاته الفكرية⁽³⁾. فكان هذا المناخ بما أحدثه من تعارف بين الطلبة، وبما نتج عنه من تقارب فكري وروحي؛ ومن إحساس بالواجب واستشعار لدور النخبة الجامعية في العملية التغييرية، ولدورها ورسالتها في المجتمع على أساس ما تحوزه من الاستعلاء المعرفي، كان كل ذلك حافزا لبعض طلبته للاتجاه نحو تأسيس هذه الحركة.

(1) عبدالله جاب الله، «مراجعات الجهاديين الجزائريين من التقييض للتقييض»، حوار مع عبدالله الطحاوي.

[Consulté le: 10/04/2009]. [en ligne] <http://www.islamonline.net>. متوفر على الموقع الإلكتروني.

(2) حوار مع لحبيب آدمي، حركة النهضة تخلصت من أفكار الشيخ الملمم والشخص الموسوعة، الجزائر: جريدة الشروق اليومي، العدد 402، (02 مارس 2002).

(3) حوار معأنور نصر الدين هدام، (en ligne). [Consulté le: 10/12/2006]. متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564>.

ومثلما لم يكن مالك بن نبي مؤسسا لهذه الحركة، كذلك لم يكن جميع الرواد الأوائل لمسجد الطلبة معنيون بتأسيسها، بل إن بعضهم ينفي صلتهم بذلك مطلقا مثلما أوضحه لنا عبد الوهاب حمودة؛ حيث يؤكد أن «المسجد لم يكن محلا لتنظيمات على الإطلاق، وإن حصل شيء من ذلك فمن دون علم المؤسسين أو رضاهم»⁽¹⁾.

إن الثابت تاريخيا بحسب ما تبرزه الشهادات المتوفرة عن تلك المرحلة أن مسجد الطلبة الذي تأسس ليكون فضاءا لتزويد النخب الجامعية بوعي إسلامي علمي وعصري يصل الشباب الجامعي بميراث حضارتهم وثقافتهم الإسلامية - مثلما يلح على ذلك عبد الوهاب حمودة - كان أيضا نقطة انطلاق وتأسيس لما أصبح يسمى لاحقا بـ «جماعة البناء الحضاري الإسلامية» (Mouvement du Renouveau Civilisationnel)، فقد وفر هذا الفضاء الثقافي والديني - بالتوازي مع حلقات مالك بن نبي الأسبوعية - المناخ النفسي والثقافي والعلائقي، وأتاح شروط ومحفزات (Catalyseurs) التفكير في اتجاه تأسيس كيان تنظيمي يتيح للشباب الإسلامي الجامعي الدفاع عن قضاياهم، والوقوف ضد التيار الشيوعي المنظم والممسك - حينذاك - بزمام المبادرة داخل الجامعة. ذلك ما يؤكدّه مصطفى براهمي^(*) أحد مؤسسي هذه الجماعة بقوله لقد كان لهذا المسجد دوره من حيث إنه شكّل الفضاء الذي شهد ميلاد حركة إسلامية جامعية سرية هي حركة البناء الحضاري التي انتشرت وأصبحت تزعج التيار اليساري في الجامعة الجزائرية⁽²⁾.

ويبدو أن الذي حفز - كذلك - للمضي في اتجاه تأسيس هذه الحركة هم - مثلما يؤكد الطيب برغوث القيادي في هذه الحركة -^(**) نخبة من الطلبة المبتعثين لاستكمال دراساتهم التخصصية في الخارج والذين عادوا إلى الجزائر بدءاً من سنة 1968 والتحقوا بندوة مالك بن نبي.

(1) عبد الوهاب حمودة، مقابلة سابقة.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، 459.

(2) Mostafa Brahami, op. cit.

وأيضاً: نص المقابلة التي أجريتها عبر الإنترنت مع مصطفى براهمي في إجابته لنا عن مبررات تأسيس حركة البناء الحضاري.
(**) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 459-460.

لقد كانت تلك النخبة الطالبية التي درست بالولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص -وفي مقدمتها شخصيتان ستكونان على رأس هذه الجماعة هما: عبد الحميد بن شيكو ومحمد التيجاني بوجلخة^(*)- الدور الأكبر في الدفع نحو تأسيس هذه الحركة. ومما ساعد على ذلك ما حصله هؤلاء من تجربة حركية وتنظيمية، ومن خبرة إدارية مدة مكوثهما هناك؛ إذ كانا من بين مؤسسي العمل الطالبية في أمريكا الشمالية (اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أمريكا). وقد أتاح لهما التواجد بالغرب (أمريكا) فرصة الاحتكاك بالعديد من التجارب الفكرية والحركية التي أغنت خبرتهما في هذا الصدد؛ حيث كانوا على صلة وثيقة ببعض الجهود الحركية الإسلامية العالمية، وكانت لهما علاقات مع نخبة من رواد تلك الحركات، من تلاميذ أبي الأعلى المودودي وتنظيمه «الجماعة الإسلامية» الباكستانية؛ ومن أتباع الحركة الإسلامية في تركيا، وغيرهم من النخب الإسلامية التي اختارت الولايات المتحدة الأمريكية كوجهة للاستقرار أو الدراسة أو العمل⁽¹⁾. كما إنه ليس بعيدا أن يكون هؤلاء قد احتكوا بالنخب الناشطة في إطار حركة الإخوان المسلمين وبمؤسساتهم الموجودة بالغرب عامة وتعرفوا إلى تجربتهم في هذا الميدان.

برجع هؤلاء إلى أرض الوطن كانت حلقات مالك بن نبي قد انتظمت وبدأت تؤتي أولى نتائجها في الحقل الدعوي بتأسيس مسجد الطلبة بالجامعة المركزية فانضم هؤلاء مبكرا -وقد أصبحوا أساتذة في الجامعة الجزائرية- إلى هذا المسعى «وأعطوا بخبرتهم الإدارية دفعا للجهود الدعوية العفوية غير المنتظمة في صيغتها الأولى مع مالك بن نبي»⁽²⁾. وبذلك تطعمت النخبة المفرنسة «lagénération des francisants» المتحلقة حول هذا الأخير (أي حول ابن نبي) بنخبة جديدة أنجلوفونية «lagénération américaine»، ستكسب التجربة الناشئة ولا شك ثراء وانفتاحا على الخبرة والموروث الفكري الغربيين.

لقد وجدت المبررات الفعلية لتأسيس أولى الجماعات الإسلامية المنظمة في الجزائر -كما يشرح ذلك الطيب برغوث- بعد رجوع الثنائي ابن شيكو وبوجلخة من أمريكا، غير أن

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنهما في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 460-461.

(1) مقابلة مع الطيب برغوث أجريت يوم السبت 12 سبتمبر 2009 عن طريق الإنترنت (Scape).

(2) عيد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 627.

الفكرة كانت موجودة لديهما قبل رجوعهما واستقرارهما النهائي بعد أن أنهيا دراستهما العليا هناك؛ حيث كانوا يترددون قبل ذلك على الجزائر ويحضرون بعض الندوات، وعندما عادا نشطا ليؤسسا مع آخرين هذه الحركة الإسلامية. ويؤكد الطيب برغوث -أيضا- أن فكرة تأسيس تنظيم أو جماعة إسلامية كانت من بنات أفكارهما، ولم يكن للموجودين في الجزائر من تلاميذ مالك بن نبي الآخرين الذين انضموا إلى المبادرة (أي مبادرة التأسيس) فكرة واضحة عن «التنظيم» أو «الحركة»⁽¹⁾، كما لم تعرف لهم محاولة في اتجاه تطوير النشاط العفوي المنبثق عن حلقات مالك بن نبي ليأخذ شكل التنظيم المهيكل مثلما نجده لدى بعض الحركات المشابهة كحركة الإخوان المسلمين مثلا.

وعن تاريخ هذا التأسيس يتحدث الطيب برغوث على أن الجماعة نشأت في أواخر الستينيات؛ حيث توفرت مبررات وشروط هذا التأسيس لتظهر إلى الوجود -مثلما ذكرنا سابقا- أولى الجماعات الإسلامية الجزائرية المنظمة. إلا أن بعض قياديي الجماعة الآخرين يطرحون بداية عقد السبعينيات وتحديدًا سنتي 1971-1972 كتاريخ فعليتم فيه التأسيس الرسمي للجماعة، وخروجها إلى الوجود ككيان منظم واضح المعالم والخطة والأهداف⁽²⁾؛ حيث أصبحت لها مؤسساتها وهيكلها الإداري والقيادي كحال كل التنظيمات الإسلامية المعروفة في العالم الإسلامي.

ومنذ تاريخ تأسيسها الفعلي بدأت هذه الحركة تباشر عملها النضالي في الوسط الطالبية الجامعي بخاصة، إضافة إلى الوسط التلميذي والتعليمي (مراحل التعليم المتقدم كالتعليم الثانوي)، وقد ركزت منذ البداية على استقطاب الكفاءات الطالبية ذات النوعية متبينة في ذلك نفس الأسلوب الذي باشره ملهمها فكريا مالك بن نبي؛ حيث اعتبرت العناية بتكوين نخبة قيادية وإيجاد القيادات الاجتماعية التي تمتاز بالفعالية أساسا لمباشرة العملية التغييرية. لذلك كانت النخبة المتعلمة والساحة الجامعية هي مضغة اهتمامها منذ البداية على اعتبار أن الصفوة هي دائما مركز الثقل في كل إنجاز تاريخي وحضاري كما يشير

(1) الطيب برغوث، المقابلة السابقة.

(2) Mostafa Brahmi. op. cit.

إلى ذلك الطيب برغوث⁽¹⁾. ولعل هذا المسلك في العمل كان سببا في النقد الذي وجه لها من قبل فاعلين إسلاميين آخرين؛ حيث اتهمت بالنزعة النخبوية المفرطة^(*)، وبفضيلها للخطاب النخبوي البنائي على الخطاب التبعوي الجماهيري الذي يوسع جمهور المتعاطفين مع الفكرة الإسلامية. لكن ذلك لم يمنع من أن يتسع نشاط الجماعة شيئا فشيئا ويلقى نجاحا معتبرا؛ حيث استطاعت أن تؤسس للعمل الإسلامي المنظم في العديد من المراكز والأحياء الجامعية وتفرس فيها الأنوية الأولى للنضالية الإسلامية.

إلا أنه ينبغي التنبيه -ونحن بصدد الحديث عن تاريخ التأسيس- إلى أن بعض الكتابات التي تناولت الحركة بالبحث والدراسة واعتمدت في ذلك على التقارير الأمنية كمصدر تستقي منه معلوماتها قد أرجعت تاريخ تأسيسها أو هيكلتها التنظيمية إلى بداية الثمانينيات، وتحديدًا إلى سنوات 1982-1984⁽²⁾ في إشارتها إلى نتائج التحقيق الأمني الذي أعقب القبض على بعض قياديين ممن شاركوا في تجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982. فقد أثار التنظيم المحكم للتجمع الحاشد انتباه القيادات الأمنية والعسكرية إلى وجود «حتمي وأكيد» لهيئة أو منظمة سرية تقف وراء هذا التجمع.

ولأن الأمر كان كذلك، فقد تحولت القضية التي كانت تسمى في البداية بـ«قضية عباسي مدني» باعتباره أول من دعا ودفع باتجاه حصول هذا التجمع⁽³⁾ إلى «قضية بوجلطة

(1) الطيب برغوث، أضاء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 67.
(*) لم يقتصر هذا النقد على مناصبي أو خصوم الحركة، بل برز في الآونة الأخيرة نوع من النقد والتقويم الداخلي من طرف بعض من ينتسبون إليها، أنظر في ذلك: عبد الناصر مختاري، «الأزمة الجزائرية من منظور إسلامي إنقاذي: السياسة جزأرت الإخوان والكتب أخونت الاتجاه الحضاري»، جريدة الشروق اليومي، العدد 631، الحلقة 05.

(2) Severine Labat. Op. cit. p 80.

وأيضا: «الحركة الإسلامية في الجزائر» في: فيصل دراج وجمال باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص 686.

(3) لا بد أن نشير هنا إلى أن فكرة التجمع لقيت رفضا كبيرا من طرف قيادة جماعة البناء الحضاري، لكن دعوة عباسي مدني إلى التجمع وإعلانه لذلك من على منابر بعض مساجد العاصمة، ثم انتزاعه الموافقة المبدئية من الشيوخ سحنون وسلطاني جعلت قيادة الجماعة تسلم بالأمر الواقع، وتدخل في مشاورات مع هؤلاء الشيوخ؛ حيث التقى بوجلطة مع نعنح وسلطاني وسحنون وعباسي في بيت الشيخ سحنون، وحينها طرح عباسي فكرة إصدار بيان؛ وقد تم الاتفاق على أن يعهد بفكرة تحريره إليه، ثم أرسل الشيخ سحنون الشيخ محمد سعيد ومحمد ثابت أول ومما من قيادات البناء الحضاري للتفاوض باسمه مع الشيخ عباسي حول الصيغة النهائية للبيان، وانعقد التجمع يوم الجمعة 12 نوفمبر 1982 بحرم الجامعة المركزية ضمن أجواء سلمية تميزت بالتنظيم

محمد التيجاني والتنظيم السري»، بعدما تم اكتشاف وثائق لدى واحد من المقبوض عليهم من قيادات جماعة البناء الحضاري تضم مجموعة من الأسماء بعضها كان ممن شارك في التجمع. حين ذلك تأكد الأمن العسكري -مثلما يقول مصطفى براهيم- من الوجود الفعلي لجماعة سرية، ونشط بالتالي -بطرقه الخاصة- في التحري والبحث عن أعضائها ومناضليها.

وحتى لا ينكشف أمر «جماعة البناء الحضاري» تبنى واحد من المقبوض عليهم -وهم على التوالي: براهيم مصطفى، ثابت أول محمد، بوجلخة محمد التيجاني، محمد السعيد، صايشي عبد الحميد، صالح عبد الحفيظ، لمجداني نور الدين (وبعضهم كان ضمن تشكيلة اللجنة المسيرة لمسجد الجامعة المركزية بالعاصمة) - التأكيد للشرطة بأن هناك عملا تنسيقيا بدأ بينهم منذ شهور قليلة ضمن نواة تمت تسميتها بـ «المجلس الاستشاري»، وأن هذه النواة هي في طور النشأة والتأسيس.

وهي الرواية التي يبدو أن الشرطة اقتنعت بها، وقد تضمنها التقرير المفصل لقاضي التحقيق الذي استند إليه بعض الدارسين أمثال احميدة عياشي في كتابه الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص عند حديثه عن حيثيات تجمع الجامعة المركزية.

إن «المجلس الشوري» أو «الاستشاري» الذي يتحدث عنه هذا التقرير الأمني مع بعض ملابسات القضية الأخرى، ويتحدث عنه بعض الدارسين⁽¹⁾ لم يكن له وجود على الإطلاق، وإنما كان للجماعة مجلسها الشوري الخاص الذي ولد مثلما يؤكد ذلك مصطفى براهيم قبل سنة 1982 بحوالي عشر سنوات على الأقل؛ أي في حدود سنة 1972 كمؤسسة من مؤسسات «جماعة البناء الحضاري الإسلامية» والذي كان بعض المقبوض عليهم من ضمن أعضائه. ولم تكن تلك التصريحات التي أدلى بها بعض المسجونين للشرطة سوى

الحكم، غير أن ذلك كلف جماعة البناء الحضاري سجن كثير من قياداتها من 1982 إلى 1984. لكن التجمع كان برغم ذلك أول محطة علنية أخرجت الحركة الإسلامية إلى ساحة الفعل العلني والجهامي. للمزيد من التفاصيل أنظر: Mostafa Brahmi. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahmi_sahnoun.htm>.

(1) مقابلة مع مصطفى براهيم أرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية 2009 وتلقينا تسجيلًا صوتيًا حولها نهاية شهر أوت عن طريق الإنترنت.

«حيلة عملية» لتأمين الجسم الأكبر للجماعة حتى تستمر في مباشرة مهامها على المستوى الوطني حتى وإن كلفها ذلك سجن بعض إداراتها وقياداتها المعروفة⁽¹⁾.

واضح إذاً أن الجماعة -مجال حديثنا- ليست وليدة فترة الثمانينيات بل تعود في امتداداتها التاريخية -مثلما تشير إليه عديد الشواهد الأخرى- إلى نهايات عقد الستينيات وبداية السبعينيات، وإن اكتسب عملها طابع السرية والنخبوية، وتستر -حتى لا ينكشف- تحت بعض الواجهات العلنية كواجهة مسجد الجامعة المركزية ومساجد الجامعات والأحياء الجامعية الأخرى التي تأسست بمبادرة ورعاية عناصر طالبية كانت تخضع بشكل أو بآخر لتوجيهه وإلهامه. كما أن عديد النشاطات اللاحقة التي اضطلعت بها هذه المساجد كانت بشكل أو بآخر أحد مفردات عمل هذا التنظيم الحركي الناشئ وتحت رعايته وتوجيهه.

1. 2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة؛

تتفرد هذه الجماعة على غير العادة، أو على غير ما هو عليه الحال بالنسبة للحركات الإسلامية الأخرى الموجودة على الساحة الجزائرية بخصوصية إزاء معطى التسمية؛ حيث نسجل في هذا الصدد قائمة طويلة من التسميات والألقاب. وإذا كان إدارات الحركة ومؤسسوها الأوائل لا يلقون بالا للتسمية؛ حيث يؤكدون على أن العبرة ليست بالأسماء والمعاني والشعارات والإشهارات وإنما العبرة بالأهداف والأعمال المنجزة في الميدان، وأنهم ابتعدوا منذ البداية عن مسلك الشعاراتية ليتركوا للعمل وحده التعريف بنفسه⁽²⁾.

إلا أن ذلك ترك المجال للمهتمين كما للخصوم والمنافسين، بل حتى للفضوليين ليصك كل واحد من هؤلاء التسمية التي يراها معبرة عن تصوراته وتمثلاته حول هذه الجماعة، وحول طرقها في التحرك والعمل. لقد عرفت هذه الحركة في الساحة الإسلامية الجزائرية بجماعة مسجد الطلبة، ثم عرفت لاحقاً بأسماء عديدة منها: جماعة مالك بن نبي، جماعة الجزائر، البنابويون، جماعة بوجلخة، جماعة محمد السعيد، الإصلاحيون،

(1) مقابلة مع مصطفى براهيم أرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية 2009 وتلقينا تسجيلاً صوتياً حولها نهاية شهر أوت عن طريق الإنترنت.

(2) كما صرح لنا بذلك مصطفى براهيم والطيب برغوث.

الباديسيون، جماعة الواقعية، جماعة البناء الحضاري، «الذرايرين» كما ورد في بعض الكتابات المترجمة⁽¹⁾، إلى غير ذلك من التسميات التي تحفل بها الأدبيات الشفوية أو المكتوبة عن الحركة الإسلامية في الجزائر. كما حظيت هذه الحركة باهتمام إعلامي وأمني مكثف؛ وبالأخص في الفترة الأخيرة (عقد التسعينيات) عندما ارتبط الحديث عنها بالحديث عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ثم بمآلات العملية السياسية والديمقراطية في الجزائر بعد إلغاء المسار الانتخابي، ثم بالعمل المسلح بعد التحاق بعض عناصرها القيادية به؛ إذ لا تكاد التقارير الأمنية أو التحقيقات والأخبار الصحفية تخلو من الإشارة إلى هذه الحركة أو من تناولها بالدراسة والتحليل. كما حظيت هذه الحركة ببعض الاهتمام البحثي في الكتابات الغربية المهمة بالظاهرة الإسلامية في شمال إفريقيا والجزائر، وكذلك في بعض الكتابات العربية والمحلية. إلا أن بعض هذه الكتابات والدراسات لا تبتعد كثيراً في مضمونها عند إشارتها لحركة البناء الحضاري عن مضمون بعض التحقيقات الصحفية العامة التي تسير في اتجاه الخلط والتعميم وربما التعمية أكثر مما تسير في اتجاه التعرف على الحركة أو التعريف بها؛ حيث يختصر تاريخها الممتد من نهاية الستينيات (إذا سلمنا برواية الطيب برغوث) في مجريات العملية السياسية عندما التحق بعض عناصرها بالعمل السياسي ضمن إطار الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ثم عندما التحق بعض هؤلاء بالعمل المسلح بعد إلغاء المسار الانتخابي^(*).

إن هذه الدراسات (وخاصة الغربية منها) تنتهي -تقريباً- إذا نظرنا إليها من زاوية تعريفها لحركة البناء الحضاري، أو من زاوية بحثها في أصولها الفكرية والحركية إلى نفس الخلاصات والاستنتاجات، فهذه الباحثة الفرنسية Labat Severine تؤكد مثلاً على أن «الجزيرة Algérianité» (وهي -للتبني- التسمية الغالبة في الدراسات الغربية كما في

(1) وردت هذه التسمية في بعض الدراسات التي اطلعنا عليها ومنها مثلاً: فرانسوا كليمنصو وآخرون، الجماعات الإسلامية المسلحة، ترجمة عبد الرحيم حُزَل (بيروت: أفريقيا الشرق، 2003). والمترجم كما هو معروف مغربي.

(*) يمكن أن نذكر على سبيل المثال الدراسات والكتابات الآتية: دراسة الكاتب عبد الحفيظ بن علي المدعو عبد الخالق، الجماعات الإسلامية في الجزائر: تاريخ ودراسة التي نشرتها جريدة الشروق اليومي، كتاب الفتنة لأحمد مراني العضو السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كتاب عبد المالك مضافي، مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانتماءات الحماسية، ط6 (الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، 2002) وأيضاً كتاب: Abdelhamid Boumezbar & Djamil Azine, L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme أو نسخته المعربة الإسلامية الجزائرية المأساة الجزائرية.. وغيرها.

الدراسات العربية والمحلية) هي في واقع الحال جماعة تتشكل من جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية، تتميز بالطابع النخبوي والسري⁽¹⁾.

أما الباحث الأمريكي مايكل ويليس فيرى بأنها مجموعة تضم بشكل رئيسي طلابا يتمتعون بمستوى فكري أعلى، تسيطر عليهم الفرنكوفونية، ومعظمهم منحدرين من الفروع العلمية. والحركة هي مجموعة صغيرة وسرية ونخبوية⁽²⁾.

وغير بعيد عن ذلك يرى جيل كيبيل المختص في شؤون الحركات الإسلامية بأن الجزائر هم «جماعة من المثقفين التكنوقراط» وهم (في) أغلبهم من الجامعيين المتعلمين تعليما حديثا فرنسيا أو أنجلو-أمريكا على مستوى عال... إنهم يجسدون الاتجاه التكنوقراطي للتيار الإسلامي الجزائري دون أن تكون لهم قاعدة شعبية⁽³⁾.

مع ذلك ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الدراسات (على الأقل تلك التي اطلعنا عليها) لا تكاد تتناول الحركة مستقلة (أي أن تفرد لها بدراسة خاصة)، بل يأتي تناولها دائما ضمن سياق أعم يشمل الحديث عن الحركة الإسلامية الجزائرية ككل.

وعلى هذا لا يتعدى التركيز على الحركة في هذه الدراسات -في أحيان كثيرة- بضعة صفحات، أو سرد ونقل بعض المعلومات العامة. لأن واقع الحال يؤكد شح ما هو متوفر حولها من البيانات نظرا لخيار السرية والنخبوية الذي اختارته استراتيجية في العمل والحركة، حتى أن بعض هذه الدراسات (دراسة Séverine Labat) تتحدث عن ما أسمته أسطورة الجزائر «Une légende: la djaz ara».

إن القراءة المسحية للمسميات السابقة تكشف لنا عن ناظم واحد يتحكم في عملية التسمية لدى كل الجماعات الإسلامية في الجزائر، فإما نسبتها إلى زعيم أو إلى فكرة أو إلى إقليم، غير أن الطابع التشهيري يبدو واضحا على بعض تلك التسميات، فنظرا للخلفية الفكرية التي حرصت جماعة البناء الحضاري على الاقتباس منها والتعريف بها ضمن خطتها الفكرية والدعوية فقد جرى تسمية الجماعة تبعا إليها.

(1) Séverine Labat. Les islamistes Algériens, Op. cit, pp 79.

(2) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 82-84.

(3) جيل كيبيل، جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 311 وص 485.

وإذا تجاوزنا التسمية الأولى التي تسبب الجماعة لمالك بن نبي كملهم فكري كبير تستمد منه عديد أطروحاتها في مجال الدعوة والتغيير، وتجاوزنا التسمية التي تسببها إلى ابن باديس على أساس حرص الجماعة على التواصل مع التراث الباديستي وتراث جمعية العلماء، أو تلك التسمية التي تسبب الحركة إلى أعلى مسؤول في هرمها القيادي وهم على التوالي محمد بوجلخة التيجاني ومحمد السعيد^(١)، إذا تجاوزنا كل ذلك تبدو التسميات الأخرى ذات منحى تشهيري وتعييري ومثالي.

إن «الجزارة» وهي التسمية التي صكها الشيخ محفوظ نحناح -بعد أن رفضت جماعة البناء الحضاري فكرة التبعية التنظيمية ومبايعة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين- مستعيرا إياها من شعار «الجزارة» الذي شاع في مرحلة حكم الرئيس هواري بومدين، وكان يعني تشجيع الإطارات الجزائرية على تحمل مسؤولياتها في دواليب السلطة والمؤسسات الاقتصادية والإدارية بدل الاعتماد على الخارج، لم تكن إلا تشهيرا بالجماعة بحسب ما يراه كثير من أتباعها، بينما هي لم تعرف منذ تأسيسها بهذه التسمية كما يحرص على بيان ذلك بعض مؤسسيها^(٢).

أما تسمية «الإصلاحيين» فمشتقة هي الأخرى من هذا المجال الرمزي الذي فرضه مناخ التنافس والصراع بين الجماعات الإسلامية في جزائر السبعينيات. والتسمية ترد في أصلها إلى كتاب غازي توبة: الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم؛ حيث حمل فيه -كما ألمعنا إلى ذلك في غير ما موضع- على مالك بن نبي، واعتبر أن فكره فكر إصلاحي تبريري، يبرر الواقع المجتمعي «الجاهلي». ولأن الكثير من الأفكار الواردة في الكتاب كانت ذات نزعة حزبية ضيقة ومتمحورة حول الذات، فقد تحولت -مثلا يقول الطيب برغوث- إلى نوع من «الأوراد الحركية» لدى بعض أتباع التيار الإخواني^(٣) في تلك المرحلة الباكورة من

(*) يذكر الطيب برغوث أنه في ظرف ثلاثين سنة تقريبا تداول على الجماعة خمسة مسؤولين بمعدل ست (06) سنوات لكل واحد منهم، كان أولهم عبد الحميد بن شيكو. أنظر الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري، ص 118، وللإشارة فإن هذا الكتاب صدر سنة 2003.

(١) أنظر: عبد الناصر مختاري، «الأزمة الجزائرية من منظور إسلامي إنفاذي: من ملتقى الفكر الإسلامي إلى الجزارة»، جريدة الشروق اليومي، العدد 630، الحلقة 04. وأنظر أيضا: Mostafa Brahmi. op. cit.

(2) احميدة عياشي، مرجع سابق، ص 168 نقلا عن مقال للطيب برغوث بعنوان: «الاتجاه الحضاري في الفكر الإسلامي».

التعامل الحرفي مع التراث الفكري المشرقي الوافد. ولذلك أصبحت التسمية الأكثر تعبيراً عن أتباع جماعة البناء الحضاري المتأثرين بمالك بن نبي -في نظر هؤلاء- هي تسمية الإصلاحيين.

وليس بعيداً عن هذه المدلولات ما حاول بعض منافسي جماعة البناء الحضاري في الساحة الدعوية الجزائرية إطلاقه على الجماعة، فعندما صدر كتاب الطيب برغوث -وهو أحد أبرز منظريها- حول الواقعية في الدعوة الإسلامية، أصبحت الجماعة كلها -لما عرف عليها من التفاعل المرن والانسيابي ضمن مؤسسات المجتمع والدولة؛ حيث لم تقع تحت وطأة فكر العزلة والجاهلية- تتسمى بجماعة الواقعية⁽¹⁾ كنوع من النقد التهكمي الذي يعرض بالفكرة ويسخر منها على طريقته.

أما التسمية الأخيرة، وهي «جماعة البناء الحضاري» فهي التسمية الرسمية التي يستخدمها أنصار هذه الجماعة للدلالة عليها بدل مسمى «الجزارة» أو غيرها من المسميات الأخرى التي يعتبرونها مسميات قذحية ومثالبية وتعبيرية، وقد أطلقت هذه التسمية بالخصوص في نهاية التسعينيات عندما أسست الجماعة واجهتها الجموعية ممثلة فيما سمي بـ«الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري»⁽²⁾.

هذا عن التسمية والشهرة، أما عن خصائص النخبة المؤسسة فإن ما تشير إليه الشهادات المتوفرة في هذا الصدد تبرز لنا بعض المعطيات ذات الدلالات الهامة. لقد تولى تأسيس الجماعة نخبة من الشباب الجامعي ممن كانوا يحضرون حلقات مالك بن نبي، ورغم ما يزال يكتنف مرحلة التأسيس من غموض فإن بعض الشهادات تحيلنا إلى مجموعة من الأسماء يمكن بمسائها التعرف إلى جملة من خصائص النواة المؤسسة.

جريدة المقيدة، العدد 10 (1990).

(1) ذلك ما أوضحه لنا الطيب برغوث في مقابلتنا معه.

(2) أنظر الكتبيين التعريفيين الصادرين بهذا الخصوص عن الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري.

جدول رقم (5-1) بعض خصائص المجموعة التي أسست جماعة البناء الحضاري^(*)

المهنة حال التأسيس	لغة التكوين	التخصص في الجامعة	المنطقة الجغرافية	العضو
أستاذ جامعي	الفرنسية والإنجليزية	الفيزياء	قسنطينة	عبد الحميد بن شيكو
أستاذ جامعي	الفرنسية والإنجليزية	الرياضيات	وادي سوف	بوجلخة محمد التيجاني
طبيب	الفرنسية	الطب	وادي سوف	م. ج
موظف سامي	الفرنسية والعربية	اللغة العربية	سطيف	ع. و. ح
أستاذ جامعي	الفرنسية والعربية	الفلسفة	خنشلة	ع. ط
استكمل دراسته بالسعودية	الفرنسية والعربية	٩	المدية	ع. ر
إطار جامعي	الفرنسية	الفيزياء	تلمسان	مصطفى براهيم
طبيب	الفرنسية	الطب	تلمسان	محمد ثابت أول

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على المعلومات المحصلة من مقابلتنا مع مصطفى براهيم والطبيب برغوث.

لا بد أن نشير هنا إلى أن الأسماء المبينة في الجدول السابق لا تمثل كل النخبة المؤسسة للجماعة، كما أنها تجمع بين نخبتين، النخبة التي حضرت وساهمت في الجلسات والمشاورات التمهيدية الأولى -عندما كانت مسألة تأسيس تنظيم حركي محض فكرة تخامر عقول بعضهم. وقد ضمت هذه النخبة بعض الأسماء ممن تعمدنا حجب هويتهم، ومنهم من استمر في مسعى التأسيس إلى نهايته، ومنهم من انقطع (أمثال: م. ج، ع. ط، ع. و. ح) - والنخبة التي اضطلعت بعملية التأسيس الفعلي والرسمي للجماعة وعلى رأسها: الأسماء التي أشرنا إليها كاملة في الجدول أعلاه، ومعها أسماء أخرى لم نوفق في الوصول

(*) بعض الأسماء جرى حجبتها لمجموعة من الاعتبارات.

إليها نظرا للعديد من الاعتبارات⁽¹⁾.

إن القراءة التتبعية للجدول المبين أعلاه تبرز لنا بوضوح صحة ما ذهب إليه بعض الباحثين في تعريفهم لجماعة البناء الحضاري عندما أكدوا على طبيعتها النخبوية؛ وعلى تركيبتها المشكّلة بالخصوص من جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية. فمن بين 8 من الأسماء المذكورة أعلاه تنحدر الغالبية العظمى للنخبة المؤسسة من الاختصاصات العلمية والتقنية، كما أنها في غالبيتها أيضا ذات تكوين مفرنس أو مزدوج اللغة، بينما تجمع بعض عناصرها الأخرى إلى جانب اللغة الأم اللغتان الفرنسية والإنجليزية، وهي ميزة لا نكاد نعثّر عليها في المجموعات الإسلامية الأخرى التي يغلب عليها المنصر المعرب.

ويبدو أن هذا المعطى بقي سمة مميزة لجماعة البناء الحضاري إلى فترة لاحقة رغم إلحاق العديد من العناصر المعربة بها وتبوئها لمكانة متقدمة في قيادتها، فمطالعة الأسماء (المنتمية للجماعة) التي تم القبض عليها عشية تجمع الجامعة المركزية السلمي سنة 1982 في ما سمي بقضية بوجلخة محمد التيجاني والتنظيم السري تبرز بوضوح استمرار تنحدر عناصر الجماعة من الاختصاصات العلمية، والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول رقم (5-2) بعض خصائص المجموعة المنتمية إلى جماعة البناء الحضاري
المقبوض عليها في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982

المستوى العلمي	اللغة المتقنة	التخصص في الجامعة	العضو
أستاذ جامعي	الفرنسية والإنجليزية	الرياضيات	بوجلخة محمد التيجاني
طبيب مختص في الأمراض الداخلية	الفرنسية	الطب	صايشي عبد الحميد

(1) اعتذر مصطفى براهيم عن الإجابة على السؤال الذي وجهناه له بخصوص النخبة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري، مكتفيا بذكر اسمه فحسب، وعلى ذلك بوضعيته الحالية التي لا تسمح له بالحديث عن غيره، وبالوضع الأمني والسياسي العام في الجزائر الذي لا يزال غير مؤهل للحديث على مسائل من هذا النوع؛ حيث يمكن أن ينعكس التصريح بهذه الأسماء أو ببعض الوقائع -مثلا بقول- عواقب وخيمة على شخصها.

براهمي محمد مصطفى	الفيزياء	الفرنسية	دراسات عليا في الفيزياء
محمد ثابت أول	الطب	الفرنسية	طبيب
بلقاسم الوناس (محمد السعيد)	اللغة والأدب العربي	الفرنسية والعربية	دراسات عليا في اللغة والأدب العربي
صالح عبد الحفيظ	؟	؟	أستاذ التعليم الثانوي
لمجداني نور الدين	الطب	الفرنسية	طبيب

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على بعض المعلومات الشفهية

من أحد إدارات التنظيم، وأيضا: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 152.

إنه من بين 7 عناصر تنتمي للجماعة تم القبض عليها عشية أحداث تجمع الجامعة المركزية ينحدر 5 منهم من التخصصات العلمية، مع ملاحظة تغلب عنصر الأطباء بشكل ملفت للانتباه، وهو ما يمكن أن يؤكد ما يذهب إليه البعض من أن نواة الانطلاق في العمل الإسلامي بدأت في الجزائر من كليات العلوم، وكلية الطب بالخصوص. كما أنه من الملاحظ أيضا أن غالبية العناصر المقبوض عليها قطعت أشواطاً مهمة في الدراسات التخصصية، فمعظم الحالات تقريبا تجاوزت مرحلة التدرج إلى مرحلة التخصص العلمي.

أما الخلفية الجغرافية التي ينحدر منها أعضاء النخبة المؤسسة فإنها -بحسب ما يبرزه الجدول رقم (4-8)- موزعة بشكل جيد بين مختلف جهات الوطن (شرق، غرب، وسط وجنوب)، وهذا الملمح يعطي للجماعة منذ البداية بعدها الوطني وينفي عنها صفة الجهوية كما هي حال الجماعات الإسلامية الأخرى التي نشأت في منطقة جغرافية محدودة، وبقيت إلى فترة طويلة متمركزة في نطاقها (جماعة الشرق، جماعة الوسط).

ولعل هذه الميزة متأتية من كون الجماعة انطلقت تحديدا من جامعة الجزائر المركزية؛ حيث كانت إلى مطلع السبعينيات الجامعة الوحيدة على المستوى الوطني، ولذلك كانت فضاء الالتقاء بين الطلبة من جميع أرجاء الوطن. ويدعم الاستنتاج السابق

(الانتشارية) ما صرح لنا به مصطفى براهيم بقوله إن الجماعة حققت تواجدها في كل المناطق بدون استثناء «منطقة الشاوية فيها رجال ونساء تجابوا معنا، كما أن منطقة القبائل فيها رجال ونساء تجابوا معنا أيضا، وكذلك الحال في منطقة تلمسان، والصحراء، حتى في تيميمون، في كل تلك المناطق كان لنا فيها عناصر، وكان مناضلونا ومن تجابوا مع دعوتنا ينشطون في كل الجامعات المتواجدة آنذاك كجامعة قسنطينة وهران»⁽¹⁾.

أما من حيث فئاتهم العمرية فيبدو أن مؤسسي الجماعة أكبر أعمارا من نظرائهم من النخب المؤسسة للجماعات الإسلامية الجزائرية الأخرى، ذلك ما صرح لنا به الطيب برغوث بتأكيده أن بعض مؤسسي الجماعة كانت أعمارهم تتراوح حال تأسيسها عند حدود 40 سنة بتقريب قبله أو بعده⁽²⁾.

ورغم أننا لا نملك المعطيات الكافية لتأكيد ذلك أو نفيه إلا أن التمعن في حالة بعض أفراد النخبة المؤسسة يبين أنهم كانوا حال التأسيس على مستوى متقدم من النضج العمري والفكري، فبعضهم (بوجلuxe، ابن شيكو، ع.ط) كان يشغل وظيفة التدريس في الجامعة، بمعنى أنهم عندما باشرُوا عملهم التأسيسي كانوا قد أنهوا مسارهم التكويني حتى آخر مراحلها.

3.1- جماعة البناء الحضاري والعلاقة بالإخوان المسلمين؛ أو الإخوان كتجربة وليس كنموذج؛

تبرز جماعة البناء الحضاري منحى ذا مدلول خاص حول العلاقة بجماعة الإخوان المسلمين فكرا وتنظيما، وقد حسمت الجماعة في هذه القضية منذ بداياتها الأولى؛ حيث طورت تجربتها الخاصة في مجال العمل الدعوي والتغييري متبينة مبدأ الاستقلالية التنظيمية والفكرية، فكانت تبعا لذلك جزائرية المنشأ فكرا وتنظيما، واستمرت جهودها في الدعوة بهذا الشكل إلى غاية منتصف السبعينيات عندما تأثر بعض من قيادات العمل الإسلامي في الجزائر بالتجربة الإخوانية المصرية على مستوى الفكر والتنظيم، وحاولوا

(1) مصطفى براهيم، المقابلة السابقة.

(2) الطيب برغوث، المقابلة السابقة.

استعارة هذه التجربة، وهو ما عارضته بقوة قيادات جماعة البناء الحضاري، مؤكدة من جديد على خيار الاستقلالية بوجهيها الفكري والتنظيمي. وبدل التوجه نحو الشرق أو الغرب لاستجلاب ونقل النماذج الحركية لتنظيم شؤون الدعوة، اختارت الجماعة بدل ذلك التفاعل مع مختلف الصيغ التنظيمية في بعديها الإسلامي والإنساني، والتواصل مع الخبرة المحلية ممثلة في تجربة جمعية العلماء المسلمين وتراثها الفكري والدعوي محاولة بهذا المسلك تطوير تجربتها الخاصة في العمل الإسلامي، ومعتبرة نفسها امتدادا طبيعيا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة كما جسدها هذه الأخيرة.

لقد اعتبرت جماعة البناء الحضاري منذ بداياتها الأولى-كما يبرز ذلك أحد مؤسسيها- «جمعية العلماء المسلمين ومالك بن نبي كمرجعية، في حين لم تكن بعض الحركات الإسلامية التي ظهرت لاحقا تعترف بهذا الميراث المزدوج، لكن هذا لا يعني (برأيه) أن الجماعة انفلقت على هذا الميراث، بل إنها تقتبس من كل مكان ومن جميع العلماء أفضل ما أنتجوه كما فعلت ذلك من قبل جمعية العلماء. ومع ذلك رفضت هذه الحركة كل تبعية تنظيمية أو فكرية لحركات أخرى جاعلة من نفسها خصوصية جزائرية»⁽¹⁾.

وعندما برزت في بداية ومنتصف الثمانينيات فكرة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كانت جماعة البناء الحضاري قد قطعت شوطا كبيرا في ممارسة العمل الإسلامي على الصعيد الجزائري وأصبحت لها خبرتها الخاصة في هذا الميدان، ولذلك عندما طرحت فكرة الانضمام إلى الإخوان وبيعة التنظيم العالمي كانت الجماعة أول من تصدى لهذه القضية مبررة ذلك بأن استيراد التجارب أو النماذج التنظيمية والإدارية أو استنساخها وإسقاطها بطريقة آلية على المجتمع دون مراعاة لمعادلته النفسية والاجتماعية، أو ظروفه، أو خصوصياته الثقافية، أو تجاربه وميراثه التاريخي ستكون له حتما انعكاسات سلبية على واقع الدعوة والعمل الإسلامي.

لقد عملت حركة البناء الحضاري مبكرا -كما يقول أنور هدام- «على التحذير من هذا التوجه...، ووقفنا ضد ربط الحركة الإسلامية بجهات خارجية تحت أي مسمى

(1) Mostafa Brahami. op. cit.

كانت. ولذلك عارضنا فكرة البيعة للتنظيم الدولي للإخوان، وقالت الحركة أن ذلك خطر على الصحة الإسلامية في الجزائر... وكنا نقول بأن نظرية التغيير محكومة بظروفها التاريخية وبظروف البيئة التي نشأت فيها... ولذلك حركة البناء الحضاري... قالت بأن العمل الإسلامي المنظم هو تقنية إدارية لإدارة شؤون الصحة الإسلامية، ولا علاقة له بالمفهوم العقدي الذي تحدث عنه علماء العقيدة، مفهوم «جماعة المسلمين». وقالت بأن نظرية التغيير تخضع لظروف وملابسات الواقع... و... بأن واجب الدعاة هو تطوير تجربة دعوية ذاتية متفاعلة مع كل التجارب الدعوية الأخرى دون عقدة التلمذ على الغير أو عقدة الأستاذية، فأبناء الحركة يستفيدون من مختلف التجارب التي يدرسوها ويخضعونها للنقد، ويطورون تجربة الحركة الخاصة بهم وفق معادلة الزمان والمكان. بل حركة البناء تستفيد حتى من الغرب والتجارب التنظيمية في الغرب، ولكن لا تحصر نفسها في تجربة مصرية أو سورية أو سعودية وتضيّق أفق الإبداع على نفسها»⁽¹⁾.

هذه المواقف الفكرية والحركية هي التي جعلت-مثلما ذكرنا- بعض قياديي الحركة الإسلامية في الجزائر من المتأثرين بالطروحات الإخوانية وعلى رأسهم محفوظ نحاح يلصقون صفة «الإقليمية» أو «المحلية» أو «الجزارة» بهذه الجماعة. لأن هؤلاء-باعتقادهم- يرفضون أن يكونوا تابع للإخوان، ولا يرون أي وجوب لإنصواء الحركة الإسلامية في الجزائر تحت وصاية أو توجيه «الجماعة الأم» في مصر أو غيرها في أي بلد آخر، ومن ثم فإنه إذا كان النظام الجزائري يرمي إلى جزارة القطاعات الإنتاجية الوطنية فإن هؤلاء يريدون جزارة التنظيم أو المؤسسة الدعوية⁽²⁾.

إن ما حدا بقيادة حركة البناء الحضاري إلى اختيار هذا المسلك؛ أي اعتبار قضية التنظيم مسألة إجرائية خاضعة لظروف الزمان والمكان، وعدم وقوعهم في بعض التخريجات الفكرية أو الفقهية من قبيل الخلط بين التنظيم كـ«جماعة من المسلمين» ينهضون بواجب الدعوة بحسبانها فرضا كفائيا وصيغة معاصرة لتنظيم الجهود الدعوية،

(1) محمد يعقوبي، «حوار مع أنور مدام: الرئاسة دعتني وأسقطت عني الأحكام القضائية والاستصاليون رفضوا عودتي»، الجزائر: جريدة الشروق اليومي، العدد: 1521، (29 أكتوبر 2005)، ص 08.

(2) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 630، الحلقة 04.

وبين «جماعة للمسلمين» أو «جماعة المسلمين» - كما نظرت لها المدونة الفقهية الإسلامية - التي تسع جميع المسلمين المنتظم منهم في حركة وغير المنتظم، وبالتالي لا يمكن بأي بحال أن تُختصر في أي تنظيم مهما علا شأنه، أو كبر حجمه، أو اتسع نطاقه، أو زاد عدد مناضليه وتابعيه، أو كان له سبق في التأسيس.

إن الذي حدا بهؤلاء (أي بقيادة حركة البناء الحضاري) إلى اعتناق هذا الاختيار تأتي - في رأينا - مما حصل لهم من الخبرة والتجربة في مجال العمل التنظيمي والحركي؛ إذ من المعلوم أن نخبة من هذه القيادة كانت قد نشطت في أعمال عالمية في بلاد الغرب أثناء فترة دراستهم الجامعية التخصصية هناك؛ حيث مكنهم ذلك من اكتشاف ومعايشة صيغ تنظيمية وحركية مختلفة ومتنوعة.

وعلى هذا الأساس لم يقوموا تحت أسر التجربة الحركية الإخوانية رغم ما لها من ميزات، بل اعتبروها تجربة كغيرها من التجارب التنظيمية يمكن أن يؤخذ منها ويرد، ولا يمكن أن تكون بحال نموذجاً نهائياً للعمل. بل يمكن لكل حركة أن تطور - في هذا الصدد - تجربتها الخاصة بحسب ظروف المجتمع الذي تعيش فيه. وهذا ما يعكسه كلام الطيب برغوث حول هذه النقطة حين يؤكد بأن «... الجماعة (أي جماعة البناء الحضاري) كانت ترى نفسها منذ البدء جماعة من جماعات المسلمين المساهمة في التنوير والإصلاح والتجديد، ولا تدّعي بأنها تستحوذ على الحقيقة، أو تحتكر الصواب، أو أن من لا يشاطرها الرؤية، أو يخرج منها إلى غيرها من مؤسسات وأطر الدعوة... مرتد أو منحرف أو مخطئ أو ضال أو فاسق»⁽¹⁾.

هذه المسلكية والمقاربة الخاصة لمسألة التنظيم، والتأكيد على أهمية الرجوع إلى الموروث المحلي برجاله وأفكاره وتجاربه بفرض الاستفادة منه، وعدم الاكتفاء به أو الانكفاء عليه، والالتفات إلى منجزات التراث الحركي الإسلامي وغيره من التجارب والخبرات والكسب البشري، إسلامية كانت أم غير إسلامية، والاستفادة منها دون عقدة نقص أو استعلاء أجوف، انتهت بنخبة جماعة البناء الحضاري فيما يخص التجربة الإخوانية - التي فرضت نفسها في الساحة الحركية الإسلامية لفترة طويلة، وبالأخص عندما انطرح

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص 131.

كحركة أممية عابرة للحدود والقوميات في بداية الثمانينيات تحت مسمى التنظيم الدولي- إلى اعتبار الإخوان تجربة وليسوا النموذج، وأنهم اجتهدوا إسلامي وليسوا بأية حال الإسلام. وانتهوا كذلك إلى عدم إلزاميتها (أي التجربة الإخوانية) بالنسبة إليهم إلا في حدود ما يرونه صالحا ومنسجما مع البيئة التي يشتغلون فيها، وما يتواءم مع ظروفها وخصوصياتها ومعطياتها التاريخية والحضارية. بمعنى أن حركة الإخوان تجربة من التجارب الإسلامية الكثيرة الممتدة عبر الزمان والمكان، يستفاد منها كما يستفاد من غيرها دون أن تكون لها ميزة دينية-شرعية تلزم باتباعها.

وكرؤية بديلة طرحت جماعة البناء الحضاري مسألة أولوية الترابط على الارتباط الإداري والتنظيمي، على أساس قناعتها بأن الارتباط التنظيمي هو في الأخير ارتباط هيكلي لا يحوز على الأولوية كما تحوز عليها مسألة أولوية المضمون الفكري والتربوي لمفهوم الترابط والتوحيد. وعلى هذا الأساس رفضت الجماعة فكرة مشروع الاندماج التدريجي للعمل الإسلامي في الجزائر في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين أثناء مشاورات توحيد العمل التي انطلقت بين الجماعات الإسلامية الثلاثة الكبرى (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحناح، جماعة البناء الحضاري) في بداية الثمانينيات عندما تقدم به محمد بوسليمانى باسم جماعة الإخوان في الجزائر⁽¹⁾.

ولعل هذا «التزهد» في مسألة الارتباط التنظيمي الذي تتبناه جماعة البناء الحضاري منطلق أساسا من التصور الذي يؤكده غير واحد من قياداتها؛ حيث يرون أن ربط الناس بالإسلام متقدم على ما سواه، فإذا حصل لهم ذلك رُبطوا بالهيئات والجماعات بحسبانها وسائل يتوسل بها لخدمة الإسلام لا غايات وأهداف يُنتهى إليها، مهما كانت هذه التنظيمات. فبخصوص حركتهم مثلا يؤكد مصطفى براهيمى أن العديد من الإطارات الجامعية التي اشتغلت معهم في الجامعة واصلت عملها بعد التخرج إما «في إطار الجماعة أو في إطار فردي... فمن كان مقتنعا بالعمل معنا واصل العمل، ومن لم يقتنع واصل عمله بطريقة فردية، ونحن لم نكن نضيق ذرعا بذلك، المهم هو أن يزرع الإنسان الخير»⁽²⁾.

(1) الطيب برغوث، أعضاء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص 72.

(2) مصطفى براهيمى، المقابلة السابقة.

هذا على صعيد الارتباط التنظيمي العادي، أما الارتباط التنظيمي الخارجي فإن جماعة البناء الحضاري كانت ترى أن إلحاق الحركة الإسلامية في الجزائر بأي جهة خارجية، أو تمثيلها محليا، فيه إساءة كبيرة للعقل الإسلامي في الجزائر، وقبول بالوصاية التنظيمية على الحركة الإسلامية في الجزائر، وفسح للمجال أمام تفرغ مشكلات وأمراض مجتمعات إسلامية أخرى في المجتمع الجزائري^(١). والأسلم هو أن تطور الحركة الإسلامية الجزائرية تجربتها الذاتية الوطنية، وأن تبذل أنماطها التنظيمية والحركية الخاصة بها على غرار ما فعله الأمير عبد القادر، وجمعية العلماء، والحركة الوطنية، والثورة التحريرية؛ بل ومثلما فعلته نظيراتها ومثيلاتها من الحركات في المجتمعات الإسلامية الأخرى. وأن تقدم إسهامها الخاص على صعيد التنظير والممارسة والخبرة الحركية والفكرية والتربوية دون عقدة نقص أو استعلاء بما يرفد الجهد الوطني خاصة والجهد الإسلامي عامة.

١. 4- جماعة البناء الحضاري والعلاقة بالمعطى المحلي؛

يقودنا النقاش السابق إلى محاولة استجلاء طبيعة علاقة جماعة البناء الحضاري بالمعطى المحلي رجالا وأفكارا وتجارب. فإذا كانت الجماعة قد حسمت بكيفية واضحة في مسألة استقلاليتها التنظيمية، واعتبرتها قاعدة أساسية من القواعد الضابطة لنظريتها في العمل والتغيير؛ وجعلت من التجارب الإسلامية والإنسانية مجالا للاستفادة، والأخذ والترك، فكيف كان تعاملها مع المعطى المحلي، خاصة وأن بعض القيادات الحركية الجزائرية المتأثرة بالميراث الإخواني الفكري والتنظيمي وصفتها مثلما ذكرنا آنفا بـ«الجزارة»؛ أي المتعصبون للجزائر؟. فهل يعني هذا الوصف انغلاقا على الجزائر ودورانها في حدودها؟ أم بالعكس هو جهد يسير في اتجاه تهمين الموروث المحلي، ويقف قبالة من ينفذ على الشرق انفتاح نقل وتقليد، لا انفتاح انتفاع أو انفتاح اصطفاء واختيار؟

إن مطالعة بعض مواقف وتصريحات وكتابات نخبة من قيادات جماعة البناء الحضاري تبرز بشكل واضح مدى احتفاء هذه الجماعة بالمعطى المحلي وحرصها الشديد على تهمينه؛ إذ غالبا ما يتم الإحالة على عموم الحركة الوطنية الجزائرية، وعلى الحركة

(١) الطيب برغوث، المرجع السابق، ص ١٨٢.

الإصلاحية في الجزائر، وبالأخص على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كسلف جدير بالافتداء والمتابعة، دون أن ننسى أيضا الإحالة على فكر مالك بن نبي.

إن هذا الاتجاه الوطني الجزائري نشأ منذ بداياته الأولى نشأة وطنية، لذلك فهو مرتبط أشد الارتباط بتراث الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية الجزائريتين. ولقد اعتبر هذا الاتجاه (أي حركة البناء الحضاري) نفسه منذ البداية -مثلا يقول الطيب برغوث- امتدادا طبيعيا متجددا لخط الإسلامية الحركية الجزائرية المستقلة، المتطلعة إلى الإسهام في إثراء الخبرة الحركية الوطنية خاصة، والإسلامية عامة. وكان في مواقفه المبدئية والحركية متأثرا إلى حد بعيد بتجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ويرى نفسه امتدادا طبيعيا متجددا لها. كما أن هذه الحركة نشأت على أيدي نخبة جامعية، موصولة بعمق ببقايا نخبة الحركة الوطنية عامة والإصلاحية منها خاصة، والتي كان مالك بن نبي أحد محاور استقطابها الكبيرة في تلك الفترة⁽¹⁾.

وهو نفس ما يقول به ويقره قياديون آخرون في الحركة، بما يجعلنا نخلص إلى أن ذلك يشكل اتجاها فكريا عاما داخل صفوفها، وقناعة مذهبية تؤطر موقفها اتجاه المعطى المحلي، واتجاه التجارب الحركية السابقة عليها داخل أفق الوطن الواحد وفق مبدأ تكامل الأجيال والتجارب لا تناسخها.

إنهم يؤكدون جميعهم على أن تجربة حركة البناء الحضاري ذات جذور وطنية تمتد إلى جمعية العلماء، وإلى تراث مالك بن نبي الفكري؛ حيث تفاعلت معه إيجابيا، وتبنت كثيرا من المفاهيم التي طورها كما صرح بذلك أنور هدام⁽²⁾. وهو تقريبا نفس ما أكده مصطفى براهيم بقوله: نحن نعتبر أنفسنا امتدادا لحركة جمعية العلماء المسلمين وبقاياها، لذلك كان معظمنا يحضر حلقات ودروس شيوخها، وكنا نطالع ونقرأ الكتب الخاصة بتاريخ الجزائر، كما أن حركة البناء الحضاري كانت منذ بداياتها الأولى تعتبر مالك بن نبي وفكره مرجعا لها⁽³⁾. ورغم أن الحركات الأخرى (جماعة الشرق، جماعة محفوظ نحاح) تحيل

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 63، وص 70، وص 182.

(2) أنور هدام، الحوار السابق.

(3) مصطفى براهيم، مقابلة سابقة، وأيضا: مقاله السابق حول الشيخ أحمد سحنون.

هي الأخرى على جمعية العلماء، وعلى ميراث الحركة الوطنية الجزائرية (خاصة بعد فترة الانفتاح السياسي)؛ حيث يعتبر بالنسبة إليها جذرا حركيا تحاول جميعها التشبث به والانتماء إليه، إلا أن ذلك يبدو أكثر جلاء ووضوحا لدى جماعة البناء الحضاري منه لدى غيرها من الجماعات الأخرى. ولعل ما تعرّفت به هذه الجماعة في الساحة الدعوية الجزائرية من التسميات (الإصلاحيون، الباديسيون، الجزارة) يدل على حرص هذه الأخيرة على التأكيد على الخصوصية الجزائرية؛ وعلى الاقتباس من تراث الحركة الإصلاحية الباديسية؛ وكل تراث الحركة الوطنية الجزائرية والتواصل معه، والانتساب إليه. بل إن بعض قياديي الحركة (أي حركة البناء الحضاري) يهتمون غيرهم من نخب الجماعات الإسلامية الأخرى في الجزائر بتفريطهم في هذا الميراث بمختلف أبعاده الفكرية والحركية، في مقابل اهتمامهم وتشبّثهم بالتراث المشرقي الوافد، وبالخصوص الإخواني منه.

إن تواصل جماعة البناء الحضاري مع المعطى المحلي (أفكارا ورجالا ومؤسسات) لم يبق محصورا في مستوى التصريحات أو الشعارات المرفوعة، بل يمكن الوقوف -بتتبع جهد الجماعة في هذا الصدد- على مبادرات ميدانية وعملية أخذت على عاتقها همّ التعريف بهذا الميراث وتحقيق التواصل معه. ففي عمله التعريفي بالجماعة يؤكد الطيب برغوث بأن جماعته عملت منذ تأسيسها في نهاية الستينيات على تثمين هذا الميراث وتحقيق التواصل معه عندما التف بعض الطلبة حول مالك بن نبي، وحول غيره من بقايا جمعية العلماء المسلمين.

كما دشنت الجماعة في هذا السياق عديد المبادرات التي تسير في اتجاه تعزيز الحضور الروحي والثقافي لبعض الشخصيات العلمية والدعوية الجزائرية بغرض تشكيل مرجعية فكرية وروحية للحركة والمجتمع، ومن تلك الشخصيات: أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطان وعمر العرابوي والطاهر آيت علجات والأطرش السنوسي والهاشمي التيجاني وشرفي الرفاعي والأكل شرفاء وعمار طالبي وعباسي مدني... وغيرهم. ومن ذلك مثلا استضافة هذه الشخصيات، والتعريف بها، وتوجيه الشباب للالتفاف حولها⁽¹⁾. وقد تعمقت هذه المبادرات بالخصوص في مرحلة الانفتاح السياسي عبر ما دشنته جماعة البناء الحضاري

(1) لطيب برغوث، المرجع السابق، ص ص 178-180.

من ملتقيات جهوية ووطنية للدعوة الإسلامية^(*)؛ حيث كانت هذه الشخصيات تستضاف للمحاضرة والدرس والتعقيب، لجهة التعريف بها أولاً، وتحقيق الاستفادة من خبراتها وتجربتها في الدعوة والعمل الإسلامي والإنتاج الفكري ثانياً، وإعادة الاعتبار لها، والدفع باتجاه الجعل منها مرجعية فكرية وروحية ثالثاً. وذلك كله للوقوف قبالة من يزهدون في قيمة هذه المرجعيات، ويشككون في قدرتها على تبوء هذه المكانة بسبب ما تكرر في نفوس بعضهم من عقدة الشعور بالنقص، ومن الاعتقاد بأن الجزائر بلد خلو من العلم والعلماء. مع ذلك تحرص نخبة حركة البناء الحضاري على التأكيد بأن الاهتمام بالمعطى المحلي (أفكاراً ورجالاً ومؤسسات) لا يعني بحال انغلاقاً عليه أو اكتفاء به، بل بالعكس فالحركة كانت دائماً- مثلاً يؤكد الطيب برغوث- منفتحة إلى أبعد الحدود على التجارب الإسلامية الأخرى، وعلى ميراثها الفكري والحركي، وتدعو من اقتنع بمذهبيتها ومسلكتها في التغيير إلى التحقق بأقصى درجات الانفتاح للاستفادة من هذا التراث، والانتفاع بأحسن ما فيه⁽¹⁾.

5.1- جماعة البناء الحضاري ومصادر التلقي والتكوين؛

يحيلنا الحديث السابق عن الموقف من التجارب والأفكار السابقة والمحاثة إلى البحث في المرجعية الفكرية والثقافية لجماعة البناء الحضاري وفي مصادر التلقي والتكوين لدى نخبة وأتباع الجماعة.

إن الرجوع إلى نوعية ما كان يطالعه الجيل الأول للحركة يمكن أن يعطينا صورة عامة عن المادة التثقيفية والمناخ الفكري الذي كان ينمو فيه أعضاء التنظيم، وإن كنا نتصور أن هذه المادة ظلت تتطور وتعمق مع مرور الزمن ومع تطور تجربة العمل وانضمام نخبة جديدة، إلى أن تحولت بعض مفرداتها إلى إطار نظري وقواعد للسير تضبط حركة الجماعة وتؤطر طرقها في النضال والنشاط؛ ذلك ما يعترف به بعض المنتسبين للحركة عندما

(*) كما حصل في ملتقى الدعوة الأول المنظم بمسجد الحي الجامعي بالحراش سنة 1989، وملتقى الدعوة الثاني الذي احتضنه مسجد دار الأرقم بين 28 ماي و01 جوان 1990؛ حيث حضرته عديد الشخصيات الدعوية والحركية والعلمية من داخل الجزائر أمثال: أحمد سحنون، عياشي مدني، الأطرش السنوسي، الطاهر آيت علجات، لخضر الزاوي، الحاج شريفي، زهير الزاهري، أبو القاسم سعد الله... وغيرهم. ومن خارجها أمثال: راشد الفنووشي، وممثلين عن حزب الرفاه التركي، وجناح الإخوان السوريين التابع لمصام المطار. أنظر: لمزيد تفصيل: مسجد جامعة الجزائر، مجلة التذكير، العدد 08 (جوان-جويلية 1990).

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

يؤكدون بأن المرجعية الثقافية بالنسبة للاتجاه الحضاري لم تكن مسألة متكاملة من يومها الأول، بل كانت تتشكل بمرور الوقت ويتطور التجربة، وبحسب حاجات المرحلة⁽¹⁾.

لقد فرضت طبيعة المرحلة والبيئة التي نشأت فيها الجماعة -وهي بيئة الجامعة في الستينيات والسبعينيات بما شهدته من حيوية كبيرة في الأفكار، ومن صراع أيديولوجي، وما تردد فيها من صدى لكثير من الأحداث العالمية (ثورة الشباب وتمرده في احتجاجات مايو 1968 في باريس، وأحداث بادرمينيهوف)؛ حيث لم تكن الجامعة الجزائرية بمعزل عن هذه الأجواء، بل كانت مسرحا لانتشار الأطروحات الشيوعية، ومعها موجات الانفلات السلوكي والأخلاقي...- نمطا خاصا من التحدي الفكري، وفي ظل ذلك المناخ بدأت نخبة الحركة تباشر عملها الدعوي والتغيير. لقد كانت مادة تثقيفهم الأولى متأثرة بطبيعة هذه البيئة الثقافية والفكرية، وبما فرضته طبيعة الصراع الفكري بين نخبة تعتنق المذهبية الإسلامية، وتبحث عن توسيع قاعدتها ومجال حضورها في الوسط الجامعي، وبين نخبة أخرى تعتنق المذاهب الفكرية الغربية وعلى رأسها المذهبية الشيوعية بطبعاتها المختلفة، وتسعى هي الأخرى لفرض سيطرتها على القاعدة الطلابية، وعمل ضمان ديمومة حضورها الفاعل على صعيد مؤسسة الجامعة.

إن رشيد بن عيسى مثالا وهو واحد من نخبة مسجد الطلبة وأحد رواد الاتجاه الحضاري -وإن لم يكن مندمجا معهم على الصعيد العضوي الحركي والتنظيمي- يتحدث عن طبيعة قراءاته والنسج الفكري الذي كان ينهل منه في تلك المرحلة قائلا «كنت ماركسيا مسلما، كنت قد قرأت كثيرا «المعذبون في الأرض» لفرانتز فانون، وكتب غارودي ولوفيفر. في مستوى هيكل فكري كانت الماركسية تمثل جانبه الديالكتيكي؛ إذ لم أكن من أولئك الذين يكون رد فعلهم لأول وهلة هو معاداة الماركسية. لم أكن أتردد في تقبل كل ما يمكن تقبله منها (...) ولكن قرأت أيضا للاهوتيين المسيحيين، وقد ساعدني ذلك للتخلص من النزعة العلمية (Scientisme) التي تضفي على العلم طابع التقديس والتي يتسم بها المعربون عادة»⁽²⁾.

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 631، الحلقة 05.

(2) François Burtat, L'islamisme au Maghreb la voix du sud, Op, cit, p101

وإذا كان من الممكن القول بأن طبيعة قراءات رشيد بن عيسى قد تختلف عن طبيعة قراءات غيره من نخبة تلك المرحلة، وهو أمر يمكن أن يصح، إلا أن ذلك لا ينفي أن تكون تلك النخب الجامعية الإسلامية، وخاصة نخبة جماعة البناء الحضاري -وقد احتك واستفاد وتلمذ كثير من أعضائها على يديه- قد مر جانب من تكوينها الأيديولوجي عبر هذه المصادر. فقد كانت كتب الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين أمثال: R.Aron, R.Garaudy H.Lefebvre, R.Guénon ... وغيرهم مراجع هامة وخاصة لدى النخبة المفرنسة منهم⁽¹⁾؛ وقد اقتضت متطلبات الصراع الفكري في تلك المرحلة تكثيف الاطلاع على هذه الأدبيات كوسيلة للرد على الماركسيين؛ حيث كانت المناقشات معهم أحد أبرز أشكال النضال الإسلامي في تلك المرحلة. لقد كانت مصادر التلقي التي ينهل منها العضو المندمج في حركة البناء الحضاري في تلك المرحلة الباكورة من التأسيس -حسب ما يفيدنا به الطيب برغوث- منفتحة معرفياً ولغوياً، ولم تكن أبداً منكفئة على مدرسة معينة أو فكر خاص. بل كانت النخبة المؤسسة مقتنعة إلى حد بعيد بضرورة تنويع مصادر التلقي والتكوين وعدم حصرها في مدرسة معينة أو وجهة خاصة، لأن الانفتاح والتعدد برأيهم سبيل إلى التخلص من كل نزعات التعصب للأفكار أو الأشخاص قد يقع فيها من تقصّر آفاقه الفكرية وتتكفئ على فكر معين أو اجتهاد مخصوص⁽²⁾. وإذا كان من الثابت -مثلاً- تبين أنفاً- أن حركة البناء الحضاري لا تستند في خطتها الدعوية والتغييرية إلى أي تجربة بعينها، ولا تتكفئ عليها أو تلتزم بكافة تفاصيلها، وتتبنى بدل ذلك مبدأ ضرورة الاستفادة من مختلف التجارب الإسلامية والإنسانية، ومن منجزاتها الفكرية والعملية وهضمها وتجاوزها إلى ما هو أفضل منها إن أمكن. فإن هذا لا يمنع أن تكون الجماعة قد ركزت في مرحلة تاريخية ما على بعض المصادر الفكرية التي شكلت أحد مفردات برنامج التكوين والتثقيف للعضو العامل فيها، ويمكن بتأملها التعرف إلى الهوية الثقافية للجماعة، وإلى طبيعة ميولاتها وتوجهاتها الفكرية العامة في تلك المرحلة الباكورة. يحيلنا الطيب برغوث إلى مجموعة من المصادر المعرفية التي كانت برأيه أكثر رواجاً بين نخبة الجماعة في تلك المرحلة، وبقيت

(1) Chris Kutschera, «Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie», Op; cit.

(2) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

تشكل مادة تثقيف أساسية⁽¹⁾ نظرا لما تتوفر عليه من عناصر القوة والعمق المعرفي، ومنها:

جدول رقم (5-3) مصادر التثقيف الأولى لدى نخبة جماعة البناء الحضاري

الكتاب	المؤلف	الحقل المعرفي
المقدمة	أبن خلدون	الفكر التربوي والسياسي والتاريخي
الأحكام السلطانية	الماوردي	
أدب الدنيا والدين	الماوردي	
بدائع السلك في طبائع الملك	أبن الأزرق	
بداية المجتهد ونهاية المقتصد	أبن رشد	
القوانين الفقهية	أبن جزيء	
السياسة الشرعية	أبن تيمية	
الموافقات	الشاطبي	الفقه، والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة
تفسير أبن باديس	أبن باديس	
العقائد الإسلامية	أبن باديس	
حتى يغيروا ما بأنفسهم	جودت سعيد	
كتب مالك بن نبي	مالك بن نبي	الفكر الإسلامي عامة
مجلات: القبس، المعرفة، الأصالة	وزارة الشؤون الدينية	
كتب غربية ككتب أرنولد توينبي، كتب المودودي وقطب والغزالي والقرضاوي وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي والغربي.	/	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على المقابلة المجرأة مع الطيب برغوث

وإذا كانت هذه العناوين الكبرى لبعض تلك المراجع والكتابات فإنها لا تشكل بحال كافة مصادر التلقي التي كانت تهل منها نخب الجماعة، لأن القاعدة عندهم هي أنه ينبغي التواصل مع كل منتج فكري والنهل منه، يستوي في ذلك ما تعلق منه بالتراث والمنتج الفكري الإسلامي أو ما تمدنا به الخبرة الإنسانية المضيئة في التراث الغربي التي لا يمكن أبدا التغافل عنها ولا إهمالها.

إن الجدول (4-10) يكشف لنا عن انفتاح واضح للجماعة على بعض الحقول الهامة

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ووعيا بقيمتها المعرفية الكبيرة، نظرا لدورها المركزي في إعادة تشكيل العقل المسلم، وتبصيره بالمنحى السنني في التفكير الإسلامي كمسلك تتجه الجماعة في خطتها التغييرية. إن هذه الأرضية الفكرية التي تجمع بين منتخبات الفكر التربوي والسياسي والتاريخي الإسلامي، والفقه المقارن والأصول ومقاصد الشريعة وغيرها من علوم الدين، إلى جانب بعض إبداعات الفكر الإسلامي الحديث والفكر الغربي صنعت -مثلما يؤكد الطيب برغوث- إطار أرضية فكرية لمذهبية أو مدرسة فكرية وحركية تدرج ضمن اتجاه عام في الفكر الإسلامي هو الاتجاه الحضاري.

لكن هذا لا يعني أن الجماعة هي ابتكار جديد غير مسبوق بل هي امتداد متجدد للاتجاه السنني الحضاري في الفكر الإسلامي عامة وفي المدرسة الفكرية المغاربية والأندلسية خاصة⁽¹⁾. حيث عكستها بعض الكتابات المتقدمة في الفكر الإسلامي عامة، والفكر الإسلامي المغاربي على وجه الخصوص، ككتابات ابن حزم والطرطوشي والشاطبي وابن رشد والونشريسي وابن خلدون وابن الأزرق، وعكستها في العصر الحديث كتابات الطاهر بن عاشور وابن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وغيرهم من أعلام المدرسة المغاربية-الأندلسية. أو كما سماها بعضهم المدرسة المقاصدية الاجتماعية-السياسية ذات النزوع العقلاني والسنني، أو المدرسة الحضارية في الفكر الإسلامي. التي وصفها أحد المفكرين المغاربة المعاصرين وهو محمد عابد الجابري في دراساته حول التيارات الفكرية العربية بالمدرسة العقلانية التي تعتمد العقل البرهاني في مقابل العقل المشرقي العرفاني⁽²⁾.

الملاحظة المهمة التي ينبغي أن نشير إليها هنا حول هذه القراءات هي أن أنباع حركة البناء الحضاري كانوا يقرؤون للجميع، غير أن لهم عناية واهتماما خاصا بالأديبات والكتابات التي ألفها أعلام القطر الجزائري. وفي هذا الصدد يتم غالبا تلمين جهود هؤلاء الأعلام، والإحالة عليهم، والاستشهاد بمقولاتهم وأفكارهم، ويأتي على رأس هؤلاء الإطلاق عبد الحميد بن باديس ومالك بن نبي. ويبدو أن خصوصية ظروف تشكل حركة

(1) الطيب برغوث، أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص126 وما بعدها.

(2) أنور نصر الدين هدام، «التيارات لفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية»، النشرة الإلكترونية لمجلة كتمان، السنة

السابعة، العدد 1191 متوفرة على الموقع: <http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf>

البناء الحضاري؛ حيث كان للأجواء التي خلفتها حلقات مالك بن نبي دور في تهيئة ظروف وشروط التأسيس؛ وحيث أن غالبية النخبة المؤسسة كانت من رواد تلك الحلقات فإن الجماعة نشأت متأثرة بفكر هذا الرجل، وبأطروحاته حول النهضة والبناء الحضاري. لذلك كانت كتاباته وإسهاماته في هذا الصدد مادة أساسية في برامج التكوين والتثقيف لدى نخبة وأتباع الحركة، وضابطا لرؤيتهم ونظريتهم في التغيير والإصلاح والتجديد.

إن رؤية الجماعة وتشخيصها لطبيعة أزمة الأمة والمجتمع وطرق الخروج منها -وهي للإشارة المنطلق الأساسي في جهد كل حركة أو جماعة تغييرية- مشتقة تماما من نظرية مالك بن نبي حول النهضة والبناء الحضاري، وقائمة على الهيكلية الفكرية لنظريته العامة في نشأة الحضارة ومناهج الصراع الفكري وآليات التدافع الاجتماعي مع بعض التكيف والإضافة والتأصيل. والإطلاع على ما قدمه البعض من نخبة الجماعة يبين بشكل واضح مدى التأثير بالأطروحة البنابوية في هذا السياق؛ حيث يؤكدون دائما على أن جذر الأزمة حضاري-ثقافي، وأن أي عمل تغييرى لا بد أن يتأسس على هذا التحليل المنطلق من المقدمات الآتية: إن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو بالأساس تفكير في مشكلة الحضارة، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو بالأساس تفكير في مشكلة الثقافة، وكل تفكير في مشكلة الثقافة هو بالأساس تفكير في مشكلة التربية، وكل تفكير في مشكلة التربية هو بالأساس تفكير في مشكلة المنهج⁽¹⁾. وعلى ذلك انتشرت تسمية البنابويين أو جماعة مالك بن نبي كتسمية تعريفية تدل على جماعة البناء الحضاري مثلما ألعنا إليه سابقا. غير أن نخبة الجماعة ترى أن حصرها في فكر مالك بن نبي رغم تميزه وفردته لا يعبر بشكل دقيق عن

(1) أنظر في هذا الصدد: الطاهر سعود، «مشكلة الثقافة والحضارة في فكر مالك بن نبي»، مجلة الكلمة، بيروت، العدد 42 (شتاء 2004)، وتحت عنوان جذر الأزمة الحضارية في نظر جماعة البناء الحضاري يطرح الطيب برغوث رؤية جماعته لطبيعة الأزمة التي تصف بالمعالم الإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين، والإطلاع على ما كتبه في هذا المحور يبين حضور التحليل والتشخيص البنابوي بقوة؛ حيث يخلص إلى أن المشكلة ترجع بالأساس إلى اختلال أصاب العالم الثقافي في أبعاده المعرفية والروحية والسلوكية والإنجازية على اعتبار أن الثقافة هي نظرية في المعرفة ومنهج في السلوك ومنهجية في العمل والبناء، وقد شرح كل ذلك في مجموعة من كتبه مع بعض الزيادة والإثراء والتأصيل. ولزيد تفصيل أنظر: الطيب برغوث؛ أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية، ص 85-102؛ وأيضا: الطيب برغوث؛ موقع المسألة الثقافية في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، (الجزائر: دار البناييع للطباعة والنشر، 1993). وأيضا: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق.

أفقهها الفكري والتغييري، فمالك بن نبي مثلما يؤكد ذلك غير واحد من قياداتها لا يشكل سوى المقدمات المنهجية ولا تعتبر أطروحاته مقولات نهائية حاسمة يُتوقف عندها، ومالك بن نبي ليس البداية ويجب أن لا يكون النهاية⁽¹⁾.

إن مالك بن نبي كما يقول أنور هدام هو قمة العطاء الفكري الإسلامي المعاصر، ونحن كنا نقول دائما لشبابنا بأن مالك بن نبي ليس هو كل شيء. فبعض الأفكار التي طرحها ترتبط بفترة الحرب الباردة ولا يمكنها أن تساير التطورات الراهنة، ولذلك يجب تجاوزها إلى أفكار ومناهج جديدة تتوافق مع سنة التطور والتجدد⁽²⁾.

إذا كان هذا هو موقف الجماعة من المنتج الفكري المحلي، وهذه هي طريقتها في التعامل معه، فكيف كان تعاملها مع المنتج الفكري الإخواني الوافد والذي تفاعلت معه عديد النخب الإسلامية الجزائرية الأخرى وأسست عليه رؤاها ومنهجياتها في العمل الإسلامي؟

لا بد من الإشارة إلى أن جماعة البناء الحضاري مثل غيرها من الجماعات التي تواجدت على الساحة الدعوية الجزائرية لم تكن بمعزل عما كان يعمتل في الساحة الفكرية الإسلامية، إن على الصعيد الداخلي أو الخارجي. ومثلما تفاعلت الجماعات والنخب الإسلامية على طول خارطة العالم الإسلامي في الفترة الستينية والسبعينية مع طروحات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وغيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي العالمي، لم تكن النخب الإسلامية الجزائرية ومنها نخبة جماعة البناء الحضاري بمعزل عن ذلك؛ حيث كان لها نصيبها من التفاعل مع تلك الأطروحات.

لكن إذا كانت نخب عديدة من القيادات الإسلامية الجزائرية قد ولت وجهها شطر تلك الطروحات تستلهم منها إلى حد الاستساح والنقل الحرفي دونما مراعاة لمقتضيات نقل الفكرة، أو لخصوصية البيئة الوافدة إليها. فإن نخبة جماعة البناء الحضاري تفاعلت مع تلك الطروحات بنوع من المرونة -وبالخصوص مع بعض مفردات الأطروحة

(1) عيد الناصر مختاري، مرجع سابق، الممدد 631، الحلقة 05، وأيضا: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي، مرجع سابق، ص 6.

(2) محمد يعقوبي، «حوار مع أنور هدام»، مرجع سابق.

القطبية كما تجلت في كتابيه «معالم في الطريق» و«في ظلال القرآن» والتي كان لها حضور وهيمنة شبه كلية في ساحة الحركة الإسلامية إبان تلك المرحلة- ولم تتورط في بعض الفهوم الحدية لبعض تلك المفردات. ذلك ما حاول الطيب برغوث إبرازه في تعليقه على كلام لراشد الغنوشي عندما أكد هذا الأخير على أن الحركة الإسلامية في تونس استفادت بشكل كبير من الأطروحة البناوية، في حين أن الحركة الإسلامية الجزائرية قد تشرقت أكثر من اللازم.

وقد رد الطيب برغوث أن هذا القول ينطبق في عموميه على المدرسة الإخوانية بشقيها العضوي والفكري (يقصد جماعة الإخوان العالميين، وجماعة الإخوان المحليين في الجزائر) التي استصعبت معها بعض المواقف الإخوانية من مالك بن نبي، وخاصة من اختلافه مع سيد قطب حول مسألة تخلف الأمة. أما حركة البناء الحضاري فهي على حد قول برغوث «تمكنت من الجمع بين الأطروحتين والاستفادة من الخبرتين معا.. فاستفادت كثيرا من التنظير القطبي وذخيرته الفكرية والروحية والتربوية العالية، ومن مجمل الفكر الإخواني المتوازن، وأطرت ذلك على الصعيد المنهجي بفكر مالك بن نبي الواقعي وتنظيره السنني»⁽¹⁾.

ومن جملة ما رفضته جماعة البناء الحضاري من مقولات وتنظيرات الفكر القطبي مقولة جاهلية المجتمع؛ حيث لم تكن الجماعة ترى هذا الرأي؛ إذ المجتمع في مقاربتها برغم ما فيه من مظاهر الجاهلية يبقى مجتمعا مسلما، وأن الانحرافات الموجودة فيه هي انحرافات سلوكية وليست انحرافات عقدية. كما رفضت الجماعة في وقت مبكر أيضا بعض المفهومات والمفردات الأخرى المتولدة من القاموس القطبي بخاصة، ومن القاموس الحركي الإسلامي المشرقي عامة، والوافدة على المجتمع الجزائري مثل: مفهوم الاستعلاء الإيماني، والولاء والبراء، والمفاصلة والعزلة، والتي أدت إلى تطور رفض التعاطي مع الدولة ومؤسساتها، واعتبارها خصما معاديا للحركة الإسلامية يجب الابتعاد عنه، والعمل على تقويض أركانه وإعادة بنائها.

(1) الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 29-31.

فالجماعة كانت ترى أن عملية التغيير لا تتم عبر أبنية ومسارات ودروب موازية للمجتمع، بل تتم من خلال عمليات الاندماج الاجتماعي السلس، والتأثير في المجتمع عبر وسائله وإمكاناته، من خلال النفاذ إلى عمق مؤسساته القائمة وتوجيهها، وعدم ترك المجال مفتوحا أمام الفئات الانتهازية والمعادية للإسلام للتمكن منها، وبالتالي إطالة عمر هذه الجاهلية التي يتحدث عنها الخطاب القطبي، وإحكام سيطرتها⁽¹⁾.

لكن هذا الفهم وهذه المسلكية في التحرك نالت كثيرا من الانتقاد من بعض خصوم الحركة داخل التيار الإسلامي الجزائري؛ إذ اتهمت الجماعة بضعف وانحراف التصور. بل وصل الحد بالبعض إلى اعتبارها ضربا من ضروب «الماسونية الإسلامية» التي طورته مجموعة من الشبكات استراتيجية تسللية تستهدف الاستيلاء على السلطة⁽²⁾، واحتواء المؤسسات الفاعلة والاستيلاء عليها بالنفاذ إليها من الداخل.

وللتدليل على ذلك يضربون المثال بموقف الجماعة من الجبهة الإسلامية للإنقاذ: عندما انتقلت (أي جماعة البناء الحضاري) من الدعوة إلى مراجعة قرار تأسيس حزب سياسي في جلسة التأسيس، إلى الاندماج في مؤسسات هذا الحزب بعدما حققه من نصر عريض في الانتخابات البلدية سنة 1990، ثم تبوء مراكز قيادته بعد مؤتمر الوفاء الذي أزاح القيادات المؤسسة المحسوبة على التيار السلفي وأحل محلها بعض القيادات المنتمية لجماعة البناء الحضاري.

بقي أن نشير في الأخير إلى أنه بالرغم من حرص جماعة البناء الحضاري على ضبط مصادر التلقي والتكوين، والحرص على التعامل مع الفكر الوافد تعامل اصطفاء وانتقاء، إلا أننا لم نلمس في هذا الصدد إنتاجا فكريا ذا بال يعكس مذهبية الجماعة وتصوراتها وموقفها من بعض الطروحات الفكرية التي تقف منها موقف النقد والرفض. وخلال كامل الفترة

(1) الطيب برغوث، المرجع نفسه، ص 107-114؛ وأيضا: الطيب برغوث، (حوار مع الأستاذ)، جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات المستقبل: الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح [2/2/2006Con-]. [en ligne]. متوفر على: <http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132>.

(2) ورد الحديث عن ذلك في المراجع الآتية: جيل كبل، جهاد، مرجع سابق، ص 485؛ وأيضا: زهرة بن عروس وآخرون، الإسلامية الجزائرية: المأساة الجزائرية، مرجع سابق، ص 54؛ وأيضا: Severine Labat, Les islamistes Algériens, Op. cit, p79.

الممتدة من أواخر الستينيات إلى نهاية السبعينيات لا تكاد نثر على كتابات أو دراسات تأخذ على عاتقها إبراز تصورات الجماعة اتجاه مختلف القضايا الفكرية أو الحركية المطروحة على الساحة، سوى ما كان من بعض المحاضرات أو الخطابات الشفوية التي لا يمكن بحال أن تفي بالغرض المطلوب، وتعرّف بمذهبية الجماعة وبمنهجيتها في العمل.

بل إن الجماعة كما يؤكد أحد أتباعها كانت تلجأ في الكثير من الأحيان إلى التراث الإخواني لتغطية النقص في ما يتلقاه أتباعها من مادة تكوينية، قد تتعارض مع طروحاتها في جزئيات ولكنها تفيد في هذه النقطة أو تلك⁽¹⁾. وإن حاول بعض قياديينها تبرير هذا «القصور» أو «التقصير» بمبررات عديدة، كالعامل الأمني وطبيعة تلك المرحلة، وما تميزت به من تأميم للكلمة وتأميم وسائل توصيلها، وهيمنة الرأي الواحد والفكر الواحد والحزب الواحد؛ وكذا طبيعة الخلفية العلمية والتقنية للنخبة المؤسسة.

وإن كان هذا (أي الخلفية العلمية) ليس بالعامل الرئيسي أمام عوامل أخرى لها صلة بضيق مجال الكتابة نظير الاهتمام بالمستجد اليومي وبشؤون الدعوة، وقلة التفرغ للكتابة والتأليف؛ ولها صلة أكبر بطبيعة الشخصية المغاربية والجزائرية بالخصوص من حيث تفريطها وقلة ميلها للكتابة⁽²⁾. حيث يذكر هؤلاء أن البعض من نخب التيار الحضاري الفكرية والعضوية كانت تتوفر على جانب كبير من التكوين الموسوعي ولكنها كانت تفضل المحاضرة والمناظرة والكلمة المسموعة والتحرك الميداني على الكتابة والتأليف مثلما هي حال رشيد بن عيسى كواحد من نخبة تلك المرحلة. كما يبرّر هؤلاء هذا النقص في الكلمة المكتوبة المعرّفة بمذهبية الجماعة وبنظيرتها في العمل إلى طبيعة هموم تلك المرحلة؛ حيث كانت الأولوية متوجهة في البداية إلى العمل لأجل المحافظة على هوية المجتمع بالمحافظة على هوية الطلبة الجامعيين كطليعة كانت الجماعة توليها أهميتها القصوى. لذلك لم يكن من اهتمامات النخبة المؤسسة -كما يقول الطيب برغوث- التنظير لواقع غير موجود، فالأولوية في البداية كانت متوجهة إلى الكيفية التي نجذب بها الطلبة إلى

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، العدد 631، الحلقة 05.

(2) أشرنا لجملة هذه الاعتبارات وغيرها في مقدمة هذه الدراسة ولزيت التوسع يمكن العودة إليها.

الصلاة؛ إذ غالبيتهم لم تكن تصلي، وإلى الكيفية التي نعيمق بها إلزامهم بالإسلام؛ حيث كان للتيارات الفكرية الغربية وللتيارات الانحلالية حضور كبير على مستوى الجامعة، وإلى خلق مساحات للتواجد والنشاط (فتح مساجد ومصليات) ... وتنظير يتصدى لمثل هذه الموضوعات متوفر وموجود، وبالتالي فإن كل الأسئلة المطروحة في هذه المرحلة كانت لها إجابات. لذلك فإن الحركة برأيه انطلقت من الواقع وتطور عملها التنظيري بحسب مستجداته، حتى إذا تطور واقع الدعوة والعمل وبرزت موضوعات جديدة أصبح الأمر ملحا ليتطور معها العمل التنظيري⁽¹⁾.

لكن مهما يكن الأمر فإن كمية ما أنتجته الجماعة من مادة أيديولوجية في هذه المرحلة، وما قدمته للمكتبة الجزائرية في ميدان الفكر والدعوة والحركة، وقد كانت حريصة جدا على تعميق تواصلها بالخبرة المحلية السابقة عليها في ميدان الدعوة من خلال استئناف إثراء الساحة بالمنتج الفكري والدعوي كما فعلته سابقتها جمعية العلماء -إذا ما استثنينا كتابات وإسهامات منظر الجماعة الطيب برغوث التي انطلقت في بداية الثمانينيات لتغطية هذا النقص- يعد قليلا جدا أمام ما تطرحه من أفكار كبرى، وما ترمي إلى تحقيقه من أهداف، أقلها إغناء المنطقة بالأفكار والتجارب والخبرات، والإسهام في رفد جهد الدعوة الإسلامية بما ينتجه أبناء المنطقة لا بما يستوردونه من هنا أو هناك.

الحركات ذات النفس الإخواني، أو الإخوان العالميون والإخوان المحليون

مثما أشرنا في العناصر السابقة من هذا الفصل فإن الحركة الإسلامية التي بدت في انطلاقتها الأولى أقرب إلى التوحد ستعرف تحت ضغط عديد الأسباب والمسوغات بدايات تشققها وانقسامها؛ إذ ما كاد عقد السبعينيات يحل حتى بدأنا نلاحظ إرهابات تشكل حركات واتجاهات جديدة تتميز الساحة الدعوية الجزائرية منذ تلك الفترة إلى يومنا هذا. وقبل الحديث عن الإخوان العالميين أو المحليين يحسن بنا التعرض إلى تاريخ العلاقة بالفكرة الإخوانية في الجزائر قبل هذه المرحلة.

(1) الطيب برغوث، مقابلة سابقة؛ وأيضا: مصطفى براهمي، مقابلة سابقة.

1.2- علاقة الإخوان بالمغرب العربي والجزائر:

مثلما استلهمت الحركة الإصلاحية -في منطقة المغرب العربي ككل وفي الجزائر على وجه التحديد- في عشرينيات القرن الماضي بعض أفكار السلفية النهضة؛ أي أفكار مدرسة الأفغاني وعبد رزاق رشيد رضا، ستستلهم نخبة من الفعاليات الإسلامية المغاربية والجزائرية خلال الفترة السبعينية بعض الأفكار الآتية هي الأخرى من المشرق. فحركة الثقافة والاحتكاك الفكري بين المشرق والمغرب الإسلاميين كانتا دائما من بين أهم المؤثرات التي حققت التواصل بين شطري العالم الإسلامي، وقد كان لها في هذه المرة أيضا دورها الكبير في ترسيخ فكرة جديدة كانت نواتها قد نشأت في مصر سنة 1928 على يد الشيخ حسن البنا.

إنها الفكرة الإخوانية التي انتشرت منذ مطلع الأربعينيات والخمسينيات في العديد من الدول العربية كالأردن وفلسطين وسوريا والعراق، فكيف استطاعت هذه الفكرة الوصول إلى منطقة المغرب العربي ككل وإلى الجزائر تحديدًا؟

بداية ينبغي التنبيه إلى أن الفكرة الإخوانية مارست تأثيرا ما على بعض عناصر النخبة المغاربية التقليدية في مرحلة سابقة على الاستقلال قبل أن تتوطن نهائيا على يد شطر من النخبة الإسلامية الشابة في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي نتيجة الاحتكاك المباشر معها عبر جموع المتعاونين المصريين الذين قدموا للجزائر أو للمغرب في إطار عملية التعاون التعليمي والثقافي.

إنه قبل أن يحمل هذه الفكرة ويبشر بها محفوظ نحناح أو شرفي الرفاعي أو عبد الله جاب الله في الجزائر، أو راشد الفنووشي وعبد الفتاح مورو في تونس إبان مرحلة السبعينيات والثمانينيات كانت بعض عناصر النخبة التقليدية المغاربية (جزائرية وتونسية ومغربية) قد احتكت بالتجربة والفكرة الإخوانية مباشرة، وفي موطن نشأتها الأصلي، ومع زعاماتها وقياداتها الفكرية والتنظيمية الأولى أمثال حسن البنا وسيد قطب وسعيد رمضان وحسن الهضيبي وغيرهم.

لقد عقد زعماء الحركة الوطنية المغاربية الذين رحل كثير منهم إلى مصر واستقروا بها للتعريف بقضيتهم وتعزيز جبهة الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي أمثال علال الفاسي والأمير عبد الكريم الخطابي زعيم ثورة الريف بالمغرب، ومحي الدين القليبي والرشيد إدريس من تونس، والشيخ إبراهيم أطفيش والشاذلي المكي والفضيل الورتيلاني من الجزائر، عقد واصلات وثيقة مع حركة الإخوان المسلمين؛ حيث احتكت هذه القيادات السياسية والفكرية في القاهرة بمجمل القيادات والفعاليات السياسية والفكرية المصرية وعلى رأسها مرشد الإخوان حسن البنا. وقد تعمقت هذه الصلات نتيجة ما وفرتة هذه الحركة من دعم سياسي، ومن تبني لقضية المغرب العربي وحركاته التحررية، ومن احتضانها لهؤلاء الزعماء.

دأب حسن البنا على دعم الكفاح المغاربي ضد الاستعمار الفرنسي فكانت مقالاته تصدر الصحف الإخوانية للتعريف بالقضية والتبديد بالسياسة الاستعمارية الفرنسية في المنطقة، وكذا تشجيع المغاربة على الجهاد. كما كان شديد الحرص على حضور النشاطات والفعاليات التي تنظمها بمكتب المغرب العربي الأحزاب المغاربية المقيمة بالقاهرة. وكان المقر العام للإخوان المسلمين فضاء احتضن في عديد المرات اجتماعات القيادات المغاربية. وواظبت القيادات الإخوانية اللاحقة على نفس هذا المنوال، فعندما استقر البشير الإبراهيمي بالقاهرة وتأسس مكتب جمعية العلماء كان سيد قطب وسعيد رمضان -ومعهما نخبة من العلماء والكتاب والقيادات الإخوانية- مواضبين على حضور الندوة التي كانت تنظم أسبوعيا بمقر جمعية العلماء الجزائريين. كما ربطت سيد قطب علاقات قوية بالشيخين الورتيلاني والبشير الإبراهيمي الذي التحق بمكتب الجمعية سنة 1952 وقد شاركوا سويا في العديد من الفعاليات الثقافية والسياسية ومنها المؤتمر الإسلامي بالقدس سنة 1953.

ولم تقتصر العلاقة برجالات الإخوان وأفكارهم على محيط القاهرة، بل تعرف القراء الجزائريون على الكتابات الإخوانية عبر صحافة الجمعية؛ حيث كتب سيد قطب مجموعة من المقالات في «جريدة البصائر» تدعيا لنشاطها الإصلاحي وتعزيزا للصحافة العربية في الجزائر؛ كما قامت شبيبة العلماء بترجمة بعض هذه المقالات ونشرتها في جريدة الجمعية الناطقة بالفرنسية «Le jeune Musulman». وكانت صحافة العلماء

تتقل بعض المقالات من جريدة «الدعوة» وجريدة «الإخوان المسلمون» التي يشرف عليها سيد قطب وتشرها في أعدادها، والشيء نفسه فعلته صحف جزائرية أخرى. وسمحت بعض المقالات المنشورة في صحافة الجمعية من تعرف القراء إلى مرشد الإخوان وإلى بعض أفكار مدرسته؛ حيث نشر مالك بن نبي مقالا عن البنا عبّر فيه عن إعجابه بشخصيته وبحركته، وكتب عنه أحمد سحنون مقالا آخر في البصائر أشاد فيه بدوره الكبير في العالم الإسلامي ومحاربه للاستعمار⁽¹⁾.

لكن هل يتيح لنا كل ذلك أن نتحدث عن علاقة أوسع تتجاوز حدود ما يمكن أن نسميه التعارف أو التماس الثقافي إلى حصول نوع من التأثير الفكري ثم الحركي والتنظيمي؟ ذلك ما يمكن أن نفهمه من تصريح حسن البنا نفسه؛ حيث لم يتوان في الذكرى العشرين (1948) لتأسيس حركة الإخوان المسلمين من التأكيد على أن لحركة الإخوان المسلمين أصدقاء وأنصارا في بلاد المغرب⁽²⁾. فهل يتجاوز مفهوم النصرة والصدقة هنا معناه الظاهر الذي يعبر عن محض علاقة تدعمها روابط اللغة والدين والتاريخ والمصير المشترك؟ أم أن النصرة هنا تكتسي دلالات أخرى؟

إن حسن البنا ورغم أنه لم يسمي هؤلاء «الأنصار» إلا أن مسار بعض الشخصيات يمكن أن يجيبنا عن هذا السؤال. تلك هي حالة الشيخ محي الدين القليبي الأمين العام السابق للحزب الحر الدستوري - القديم - في تونس الذي حمل الدعوة الإخوانية بعد عودته من مصر؛ حيث أسس «حركة البعث الإسلامي بالمغرب الإسلامي» سنة 1947 كنواة حركية تستلهم المنهج الإخواني متخذة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقاء المواعظ والدروس المسجدية، وتكوين الفروع في مختلف البلاد التونسية مسلكا في العمل والحركة⁽³⁾. وتلك هي حالة شخصية مرموقة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

(1) أنظر: مولود عويمر، «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية»، الكويت: مجلة المجتمع، العدد 1490 (2003/02/23)، ص 42-44، ولفنس الكاتب سيد قطب وكفاح المغرب العربي، الكويت: مجلة المجتمع، العدد: 1465 (2003/02/23) وأيضا: حوار مع عبد الرحمن سعيدي، «التيار الإخواني في الجزائر بدأ مع الشيخ محفوظ نعنح» في: جريدة الخبر الأسبوعي: السنة الخامسة. العدد: 374 (من 2006/04/29 إلى 2006/05/05).

(2) مولود عويمر، «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية»، مرجع سابق، ص 42.

(3) عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 29-30.

هي شخصية الفضيل الورتيلاني.

2. 2- الفضيل الورتيلاني والعلاقة بالإخوان المسلمين؛

استقر فضيل الورتيلاني بمصر بعد أن أرسله الشيخ ابن باديس مبعوثا خاصا لجمعية العلماء ومنشطا لعملها الدعوي في فرنسا سنة 1936، ثم ممثلا لجمعية العلماء في المشرق سنة 1938.

ومنذ نزوله بمصر تعرّف الورتيلاني إلى الشيخ البنا ولازمه ثم أصبح عضوا في حركة الإخوان المسلمين، وبهذا يكون الورتيلاني مثلما يقول توفيق الشاوي «أول المناضلين الجزائريين الذين وصلوا إلى مصر للدعوة لقضية بلادهم قبل الحرب العالمية الثانية، وكان أول من تعاون مع الإخوان المسلمين من رجال الكفاح الوطني في شمال إفريقيا، وأول من انضم إلى جماعة الإخوان حتى أصبح واحدا منهم... أوفدته جمعية العلماء... إلى مصر لإقامة علاقات وثيقة بالحركات الإسلامية فيها، وفي مقدمتها الإخوان المسلمون، وأصبح واحدا منهم، ووجد في هذه الحركة مجالا واسعا للعمل سواء لقضية بلاده أو غيرها من قضايا العالم الإسلامي، وأصبح عضوا في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي»^(*).

وخلال الفترة التي مكث فيها الورتيلاني بمصر أصبح من أكثر نشطاء الحركة بقسم الاتصال. ويبدو أن البنا أدرك بحسه التنظيمي ما يتوفر عليه الورتيلاني من فعالية وخبرة في هذا الميدان فقد تمكن خلال السنوات الثلاث التي مكثها في فرنسا من غرس نشاط الجمعية بين المهاجرين الجزائريين حتى ألقى ذلك سياسيي نجم شمال إفريقيا. ونظرا لعلاقته القوية مع حسن البنا؛ إذ أصبح من مقريه ومحلا لثقته، ونظرا لما كان يتوفر عليه الورتيلاني من التكوين الديني فقد كان البناي ستخلفه أحيانا في درس «الثلاثاء»

(*) توفيق الشاوي، مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995، مرجع سابق، ص 23.

(1) أسس البنا قسم الاتصال بالعالم الإسلامي وكانت وظيفته إنشاء فروع للحركة خارج مصر والتواصل مع الشخصيات والتيارات القريبة من أفكار جماعته. وعبر هذا القسم تم الاتصال بالطلاب المسلمين الذين كانوا يدرسون بمصر، وانضم من خلاله عدد منهم وصاروا بعد رجوعهم لبلدانهم قيادات بارزة وضعت نواة تنظيمات الإخوان في بلدانها. حيث فروع للإخوان في سوريا ثم الأردن ثم السودان، كما افتتحت تنظيمات أخرى في أندونيسيا والصومال واليمن وأفغانستان. أنظر: حسام تمام، التنظيم الدولي للإخوان.. الوعد والمسيرة والمآل، (en ligne)، Consulté le 08/12/2009، متوفر على الموقع:

<http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:16>.

حين يكون غائبا عن القاهرة⁽¹⁾، وكلفه في عديد المرات بالإشراف على فتح بعض شعب وفروع الجماعة في مصر. وإلى جانب نشاطه بقسم الاتصال كان للورتيلاني نشاط كبير في حقل الدعوة والسياسة في مصر؛ حيث أسس جمعية الشيخ محمد لخضر حسين جمعية الهداية وكان أمينها العام ومحرر مجلتها. لكن استقراره بالمشرق وتورطه في بعض القضايا السياسية وعلى رأسها القضية اليمنية (ثورة سنة 1948) وما صدر في حقه من حكم بالإعدام، جعله يقضي كل تلك الفترة متخفيا إلى حين وفاته بتركيا سنة 1959. ولم يتح له العودة إلى الجزائر منذ غادرها إلى مصر ليستثمر تجربته الدعوية والتنظيمية مع الإخوان مثلما فعل محي الدين القليبي الذي حاول نقل التجربة الإخوانية إلى تونس.

لكننا بالرغم من ذلك نتساءل هل كان للفضيل الورتيلاني نشاط في أوساط الطلبة الجزائريين المبتعثين من طرف جمعية العلماء للدراسة في الفترة التي كان منخرطا فيها مع حركة الإخوان وناشطا معهم؟ بمعنى هل ربط صلة وصل بين جموع طلبة الجمعية وخلايا الإخوان المسلمين وهيئاتهم وتنظيماتهم الجمعية؟ وهل كان انخراطه في هذه الحركة لأنه تقاسم معها أطروحتها الفكرية والتغييرية وهو المتخرج من المدرسة الإصلاحية الباديسية بما لها من استقلالية تنظيمية وخط فكري واضح؟ أم أنه وجد في حركة الإخوان إطارا تنظيميا أمثل يتيح له القيام من خلاله (أي من خلال إطار حركة الإخوان بما تملكه من سلطان تنظيمي وجموعي وإعلامي وعلائقي ونفوذ سياسي...) بواجبه في التعريف بقضية بلده المستعمركمبتعث من هيئة هو مسؤول أمامها (أي جمعية العلماء)؟

كل هذه الأسئلة لا نمتلك عليها إجابة، وربما يكشف الحفر التاريخي عن جهود للورتيلاني في هذا الاتجاه؛ أي في اتجاه التعريف والتوظيف والاستفادة من التجربة الإخوانية. غير أنه بصرف النظر عن ما سبق، وبصرف النظر عن الرأي الذي يقول بأنه كان لبعض المناضلين الجزائريين محاولات لخلق خلايا للإخوان المسلمين بالجزائر قبل اندلاع ثورة نوفمبر بفترة طويلة⁽²⁾، بصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي أو عدمه

(1) مولود عويمر، «المصلح الجزائري الفضيل الورتيلاني 1906-1959»، الكويت: مجلة المجتمع، العدد 1410 (2000/25/07).

(2) ورد هذا الرأي في كتاب: مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية في الجزائر سنوات المجد والشوم، مرجع سابق، ص 36. وقد نقل هذه الإفادة عن حوار أجراه مع المختار عنيبة المصطفى جمعية القيم والمدير المتصرف في مجلتها التهذيب الإسلامي.

فإنه لم يثبت -في حدود علمنا واطلاعنا- أنه انتشر للإخوان المسلمين في الجزائر فكرة (نقصد هنا الانتشار الذي يتجاوز حدود التعرف إلى التعارف والتأثر)، أو انتظم لهم فيها عمل أو تنظيم قبل مجيء عقد السبعينيات، سوى ما كان من تعاطف سجلته نخبة جمعية القيم سنة 1966 مع قضية سيد قطب، واحتجاجها حول صدور قرار إعدامه، وهو تعاطف مبرراً من الانتماءات التنظيمية أو العلاقات العضوية كما حاولنا التدليل عليه في غير هذا الموضوع^(*)؛ إضافة إلى ما سجله بعض العلماء الجزائريين من احتجاج حول القضية نفسها كما هو حال الشيخين عمر العرباوي ومصباح الحويذق.

إن توطين الفكرة الإخوانية في الجزائر ستهض به نخبة جديدة من الشباب المتعلم، ومن طلبة الجامعات على وجه التحديد عندما تدخل هذه الأخيرة (أي الجزائر) عقدها السبعيني.

جماعة الشرق الإسلامية، أو جماعة جاب الله، أو الإخوان المحليون

نظرا لأن الحركة الإسلامية الجزائرية الناشئة لم تولد بمعزل عما كان يعتمل في الفضاء العربي الإسلامي في تلك المرحلة من زخم فكري وحركي ميّزه الانتشار الواسع لأفكار أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وغيرهما من الكتاب الإسلاميين، وبخاصة كتاب مدرسة الإخوان المسلمين، فإن بعض رواد هذه الحركة (أي الجزائرية) قد تأثر بما وفد على الجزائر من تيارات فكرية وحركية مشرقية، وهو ما أدى -مثلا ذكرنا- إلى بروز عديد المجموعات الحركية والتنظيمية التي ولدت متأثرة بهذه الأفكار الوافدة على المجتمع الجزائري.

فبفعل الاحتكاك بأفكار تيارات وتنظيمات حركية إسلامية كثيرة كان قد حملها معهم المتعاونون المشاركة (المصريون والسوريون والعراقيون...) المستقدمون في إطار عملية التعاون الثقافي والتعليمي، بدأت أفكار المدرسة الإخوانية -بطبعتها المختلفة المصرية والسورية- تنتشر وتتوطن في الجزائر^(**)، وهو ما انعكس بعد ذلك في مستوى التشكيلة

(*) أنظر تفصيل ذلك في المبحث الذي عقدناه لجمعية القيم من هذا الفصل.

(**) ينبغي أن ننبه هنا إلى أن وفود الفكرة الإخوانية إلى الجزائر تم عبر طرق أخرى من طرق الاحتكاك والاتصال الثقافي

الفكرية والتنظيمية للحركة الإسلامية الجزائرية الناشئة، وأسهم في استقطابها وتوزعها بين تنظيمات وجماعات متباينة.

من بواكير هذه الجماعات الإسلامية الناشئة، وأكثرها نشاطا واستقطابا للفعاليات والنخب الإسلامية في تلك المرحلة، جماعة سرية ولدت في مدينة قسنطينة، ثم امتدت فيما بعد تحت زخم نشاط أتباعها إلى كامل منطقة الشرق الجزائري وحققت فيه انغراسها، ثم توسعت إلى منطقة الوسط والغرب والجنوب ولكن بحضور أقل كثافة. إنها الجماعة التي أصبحت تسمى لاحقا بـ«جماعة الشرق» أو «جماعة جاب الله» أو «الجماعة الإسلامية»، ثم أخذت اسمها النهائي بعد خروجها من مرحلة السرية إلى العلنية في فترة التعددية الحزبية والانفتاح السياسي، عندما اختارت قيادتها التحول إلى حزب سياسي تحت مسمى «حركة النهضة الإسلامية». فكان قرار تحويلها حزبا سياسيا مثلما يقول رئيسها قرارا كاشفا وليس منشئا، أرّخ للحظة تمفصل هامة في تاريخ عمل الحركة، وانتقاله من مرحلته السرية إلى مرحلته العلنية⁽¹⁾.

لكن الأسئلة التي نطرحها هنا هي: ما هي الملابسات والظروف التاريخية التي ولدت فيها هذه الحركة؟ متى تأسست فعليا؟ من هم أهم روادها المؤسسون؟ بمن من الأفكار تأثروا؟

بداية ينبغي أن نعيد التنبيه إلى أن الإجابة على هذه الأسئلة-وغيرها- تكتنفها عديد الصعوبات، فهذه الحركة رغم أنها تحولت إلى حزب سياسي علني يمارس نشاطه في حدود قوانين ونظام الجمهورية منذ ما يقارب العقدين من الزمن⁽²⁾ إلا أننا لم نسمع أو نقرأ

كالبعثات العلمية، وعن طريق الكتاب، فقد كان الكتاب الإخواني في تلك المرحلة متوفرا بالجزائر. وحتى كتابات سيد قطب التي يمد بعضها اليوم ممنوعا (معالم في الطريق مثلا) كانت تباع بشكل عادي في المكتبات الجزائرية طيلة عقد السبعينيات دون أن يمترض على ذلك أحد، وهذا ما أكد لنا بعض المستجوبين.

(1) حركة النهضة الإسلامية. المؤتمر التأسيسي: معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، نادي الصنوبر، 7-9 سبتمبر 1994، ص 34.

(2) تأسست حركة النهضة الإسلامية في شهر سبتمبر 1990 بعد فشل مساعي توحيد العمل السياسي الإسلامي أو العمل المشترك داخل إطار الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وكانت الجماعة قد ظهرت قبلها إلى العلن بتأسيسها لواجهة جموعية بعد صدور قانون الجمعيات سنة 1987 هي «جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي» برئاسة لملاوي بلمخي، والرئاسة الشرفية للشيخ عبد الله جاب الله. أنظر: عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة، ط 1 (الجزائر: دار قرطبة).

شهادات أو كتابات تعيد تصوير تاريخ هذه الحركة في مراحل ولادتها وتشكلها الأولى عندما كانت حركة تنشط في أجواء التخفي والسرية. وهو ما يضعها مثل غيرها من الحركات والجماعات الإسلامية في الجزائر في الخانة نفسها؛ إذ إنها تشترك معهم في جذر إشكالي واحد يعترض أي باحث يحفر حول الأصول التاريخية لهذه الحركات، فتاريخها لا يزال يكتنفه جانب كبير من الغموض، ومعظم التعبيرات والمعلومات التاريخية لا تتجاوز في كثير من الأحيان عتبة المتداول الشفهي.

ومثلما يتحدث بعض علماء الاجتماع عن ما يسمونه «ميتافيزيقا علم الاجتماع» (كالبحت في أصل اللغات أو نشأة الأديان أو الدولة أو غيرها من النظم الاجتماعية) فإنه يمكننا أن نتحدث فيما يخص حركة البناء الحضاري وحركة النهضة أو عموم الحركة الإسلامية الجزائرية عن ما يمكن أن نسميه هنا «ميتافيزيقا الحركة الإسلامية الجزائرية»؛ حيث تتعدد الرؤى، وتتضارب المعلومات التاريخية المتاحة من هذا المتداول الشفهي، وبخاصة حول القضايا المتعلقة بمراحل النشأة والتأسيس، والمراحل السابقة عليها عندما كانت هذه الحركات محض دعوات عامة تمتاز بالعفوية والتلقائية وتفتقد لعناصر التنظيم. ذلك ما ينطبق على «جماعة الشرق» كأشد ما يكون الانطباق، حتى وإن برزت بعض الشهادات المكتوبة من الشخصية الأكثر شهرة فيها، ألا وهي شخصية مرشد الحركة ورأس هرمها التنظيمي.

3. 1- في ظروف النشأة والتأسيس والروايات المتضاربة؛

في كلمته الافتتاحية أمام المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة الإسلامية سنة 1995 قدم الشيخ عبد الله جاب الله -باعتباره رئيسا للحركة، وظل على رأسها منذ البدايات الأولى للعمل السري منتصف السبعينيات إلى حين إعلانها حزبا سياسيا- عرضا ملخصا حول ظروف التأسيس وبعض أسماء النخبة المؤسسة قائلا... «كان الشعب يعيش انتكاسة كبيرة في ميدان الدين والقيم الأخلاقية، وكان عدوان السلطة ومنظماتها الجماهيرية على دين الأمة وأخلاقها وعلى موروثها الحضاري والثقافي، وعلى حقوق الأفراد وحررياتهم الفردية والجماعية... وأمام هذه النتائج الخطيرة.. تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي لا يتجاوز

عددنا أصابع اليد الواحدة ما هو الواجب؟ وكيف السبيل إلى درء هذه المفسدات أو التقليل منها؟... وبعد جلسات كثيرة في غرف الحي الجامعي 1971/11/08 وغرف نحاس نبيل، وقاعات جامعة قسنطينة ومدرجاتها تقرر... أن ننظم أنفسنا، وكان ذلك في شهر ديسمبر من سنة 1974 في مسجد أحمد باي بقسنطينة بعد صلاة العصر بحضور الإخوة حسين مشومة، وعبدالقادر بومخيم وكمال بزاز... وقد تبعه بعد ذلك عمل شاق... تجلت آثاره في تأسيس العمل الإسلامي المنظم في كل جامعات ومدن الشرق الجزائري، وفي بعض جامعات ومدن الوسط الجزائري وفي مدن الجنوب الشرقي وبعض مدن الغرب الجزائري... وقد أخذ سيرنا طابع السرية الكاملة في كل مرحلة التأسيس التي دامت ستة عشر عاما ونيفا⁽¹⁾.

لكن هذه الرواية التي يقدمها الشيخ جاب الله عن مرحلة التأسيس -وهي للإشارة الرواية الأكثر شيوعا في الأدبيات المتداولة بين كثير من أتباع الحركة، وكذلك في كل البحوث والدراسات المنجزة حولها (على الأقل تلك التي اطلعنا عليها) - باتت اليوم تلقى كثيرا من النقد والاعتراض من بعض الفعاليات الإسلامية من داخل التنظيم نفسه. اعتراض يدور حول مسألتين أساسيتين: تتعلق أولاهما بتاريخ التأسيس، وتتعلق الثانية بالرواد المؤسسين.

إن هناك من يشكك في صدقية رواية رئيس الحركة ويعتبر أن تأسيسها سابق على هذا التاريخ، وأن هذا التأسيس تم بمبادرة وريادة فاعلين آخرين يعد الشيخ عبدالله جاب الله واحدا منهم، وليس رائدهم، أو على رأسهم كما يحاول هو دائما التأكيد على ذلك في أحاديثه وتصريحاته.

ذلك ما يذهب إليه الحبيب آدمي^(*)، ففي سؤال وجه له حول أسبقية الشيخ جاب الله في تأسيس حركة النهضة أجاب قائلا «الحقيقة أن الذي أسس حركة النهضة كما تدل على ذلك شهادات الأحياء والمتوفين هم مجموعة من الإخوان على رأسهم الشيخ حسين مشومة... ومن بينهم عبدالله جاب الله، لكن أؤكد أن الذي كان على رأسهم هو الشيخ حسين مشومة»⁽²⁾.

(1) من كلمة الشيخ جاب الله في: المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994، ص 4-6.

(*) أنظر جيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(2) حوار مع لحبيب آدمي، سبق ذكره.

ومن جهته يؤكد عبد الوهاب دربال ما ذهب إليه زميله في الحركة من أن الصحيح هو «أن بذرة التنظيم فيما عرف لاحقا بالنهضة بدأ قبل سنة 1974... و أن سعد قطاف جاب الله قد ألحق بهذه الجماعة ولم يكن مؤسساً لها، ذلك أنه لم يلتحق بالجامعة إلا في السنة الدراسية الموالية»⁽¹⁾.

على أنه يعترف بأن تاريخ تأسيس الحركة لا يزال يطرح إشكالا إلى اليوم، ولا يزال -برأيه- يخضع للمزايدة والتغليب والاتهامات. ويرجع دربال هذا الوضع إلى طبيعة السرية التي ميزت العمل عند انطلاقته الأولى. لكنه يعود في مكان آخر ويرجح أن ولادة التنظيم بمعناه الدقيق؛ أي كهيكل ومبادئ ووسائل وأهداف محددة لم يشرع في وضع آلياته المضبوطة إلا في السداسي الثاني من سنة 1976 وليس قبل ذلك. وقبل هذا التاريخ كانت جهود الإسلاميين الذين سيضطلعون بعملية تأسيس هذا التنظيم تدخل -برأيه- في سياق ما يمكن أن نسميه بالعمل الدعوي والتعبوي العام بين صفوف الطلبة داخل الحرم الجامعي بقسنطينة، وفي الأحياء الجامعية المتواجدة على مستوى المدينة (حي نحاس نبيل، وحي

1971/11/08)⁽²⁾.

أما مراد زعيمي^(*) فيؤكد على أسبقية تأسيس التنظيم على التاريخ الذي حدده عبد الله جاب الله؛ أي شتاء 1974، مؤكدا على أن الشيخ جاب الله يتحدث عن مبادراته الخاصة في هذا الاتجاه، أو تحديدا عن شخصه، بينما تعود الإرهاصات الأولى التي دفعت باتجاه تأسيس تنظيم ما أصبح يعرف فيما بعد بـ«جماعة الشرق» إذا أخذنا بعين الاعتبار جهود فعاليات إسلامية أخرى إلى بداية السبعينيات، وتحديدا بدءا من سنة 1972⁽³⁾. غير أننا نستبعد أن يكون تأسيس التنظيم قد تم في هذه المرحلة المبكرة مثلما حاول تأكيده مراد زعيمي رغم أنه يعد من نخبة الصف الأول في هذه الحركة، لاعتبارات كثيرة منها: أن الحديث عن تنظيم بالمعنى الذي تحيل إليه دلالات الكلمة -بما هو ووعي بالذات، وشعور

(1) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 19، وص 24.

(*) نظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، 461.

(3) مقابلة مع الأستاذ الدكتور مراد زعيمي أجريت يوم 22 جوان 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة

بالبهوية، وتراتبية في المهام (قيادة وأتباع) وعضوية وانتظام- مستبعد في هذه الفترة، فما يتحدث عنه قد يندرج ضمن الجهود العفوية والتلقائية للدعوة لبعض الرموز الذين تحولوا لاحقا إلى قيادات في التنظيم الذي جرى تشكيله، لذلك عندما يُصار للحديث عن الأصول التاريخية للحركة يُلْتَفَتُ لتلك الجهود التي باشرها هؤلاء، وهي جهود لا ترتقي لمستوى العمل المنظم والمهيكل، لأن التنظيم في كل حركة اجتماعية ناشئة هو عنصر لاحق وليس سابقا. وإذا كانت أسس التنظيم قد وضعت سنة 1972، فمتى إذاً ولدت الجهود العفوية التي هي شرط لكل تراكم كمي يحيل فيما بعد إلى تراكم كيفي، ويؤدي في الأخير إلى ولادة ما نسميه التنظيم؟ خاصة إذا علمنا أن الجامعة التي احتضنت هذه الجهود لم تفتح أبوابها إلا قبل سنة من هذا التاريخ.

إن الحركة الإسلامية الجزائرية ككل لم تزل في هذه الفترة في مرحلة طفولتها، تتلمس طريقها نحو النضج والتبلور، ومحاولة إثبات الذات، وهو ما لم يحصل لها إلا في فترة لاحقة. في هذا الصدد يمكن أن نتحدث- في مستوى جامعة قسنطينة- عن جهود بعض الرواد الفاعلين أمثال حسن كاتب وحسين مشومة وخالد (س) ومحمد (ب)⁽¹⁾ الذين أسهموا -مع آخرين- في تأسيس مسجد الطلبة بالجامعة سنة 1972، وكانوا يعقدون فيه الندوات الأسبوعية، ويضطلعون بالتدريس والخطابة، وتنظيم معرض الكتاب الإسلامي، وتوعية الطلاب. والذين سيتأثر بعضهم في مرحلة قريبة من هذا التاريخ بموجة الفكر الإخواني، ويقتنعوا في الأخير بضرورة الانتقال بالعمل نحو أفق التنظيم خاصة بعدما بدا من استقطاب بينهم وبين نخبة أخرى من زملائهم من رواد مسجد الطلبة بمناسبة معرض الكتاب الإسلامي الثاني المنظم بجامعة قسنطينة، والذين تبين جليا أنهم مرتبطون بجامعة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة⁽²⁾.

الاعتبار الثاني الذي يؤكد أن تنظيم ما أصبح يعرف بـ«جماعة الشرق الإسلامية» لم يولد كت تنظيم مهيكّل وواضح إلا في وقت لاحق بعد سنة 1972 هو ما صرح لنا به حسن كاتب

(1) هوية الشخصين كاملة جرى حجبها بطلب من حسن كاتب. لذلك اكتفينا بذكر اسميهما والحرف الأول من لقبهما. أما حسين مشومة فأنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 461.

(2) مقابلة مع حسن كاتب.

الذي يعدّه البعض أحد الفاعلين الأوائل في هذا الصدد^(١)؛ حيث يؤكد بأن التأسيس الفعلي للتّظيم بدأ في سنة 1975 قبل فترة قليلة من سفره لاستكمال دراساته العليا بالقاهرة، وفي هذا يقول «بدأت الفكرة بين حسن كاتب ومحمد (ب)، وهذا الأخير هو الذي أقتع حسين مشومة. قبل الذهاب للقاهرة؛ حيث كنت قد تحصلت أنا ومحمد (ب) على منحة لاستكمال دراساتنا العليا هناك، كانت لنا صلة قوية بأستاذ سوري اسمه «هاشم شعبان»^(٢)، كان يدرّس الرياضيات في مدينة قسنطينة بثانوية ابن باديس، وفي الوقت نفسه يضطلع بتدريس ساعات إضافية بالجامعة في التخصص نفسه. ولأنه كان كثير التردد على مسجد الطلبة بالجامعة فقد تعرفنا عليه، وأصبح بعدها يشاركنا في تقديم عديد الموضوعات في الندوات الفكرية التي ننظمها في ذات المسجد. كان هذا الأستاذ من إخوان سوريا، وقد لفت انتباه الطلبة بأنه متأثر شديد التأثير بشخص وكتابات سيد قطب. هذا الأستاذ اتصل لاحقاً بمحمد (ب) وبحسين مشومة، وهو من عمق لديهم فكرة تكوين نواة جماعة أو كيان تنظيمي يتبنى فكر الإخوان المسلمين، ثم انضم إليه في نفس المسعى-ولكن لاحقاً- زميله السوري عبدالحليم ديب. في تلك الفترة كنا متوجهين أنا ومحمد (ب) إلى القاهرة، لذلك اتفقنا على أن يبقى حسين مشومة قائماً بتأسيس هذا الكيان داخل الجامعة طيلة مدة غيابنا. في أثناء ذلك، وبعد رجوعنا في العطلة الشتوية أخبرنا حسين مشومة بأنه اتصل بعبده الله جاب الله لضمه، وكان حينها (أي جاب الله) قريباً من جماعة التعريب (أنصار التعريب) في كلية الحقوق بجامعة قسنطينة، وكان منهم مصطفى بوقرة وغيره، كانديدتهم الصراع العنيف مع الشيوعيين. وسرعان ما أصبح جاب الله مكلفاً بمتابعة تأسيس العمل على مستوى جامعة قسنطينة، وقد كانت فكرة تكليفه هي فكرة حسين مشومة»^(٣).

وفي شطر آخر من المقابلة صرح لنا حسن كاتب بأنهم التقوا في غابة المريج

(*) ذلك ما أكدّه لنا مراد زعيمي نفسه، وهو نفس ما يؤكده دربال في كتابه المشار إليه سابقاً؛ حيث يقول في الصفحة 22... وقد علمت لاحقاً أن بذرة التّظيم... بدأ قبل سنة 1974. ولعل الأستاذ حسن كاتب والأستاذ صالح عريفي يمرقان حول هذا الموضوع أكثر من غيرهما.

(**) ينتمي هاشم شعبان إلى تنظيم الطلبة المقاتلة السوري، مثلما يشير إلى ذلك علي صدر الدين البياونوني زعيم تيار الإخوان السوري في المنفى، وقد تصالح أنصار تنظيم الطلبة مع النظام السوري (بعد انتفاضة مدينة حماة سنة 1981) وعادوا إلى سوريا في سنة 1987، أما هاشم شعبان فقد توفّي بعد ذلك بسنتين أي سنة 1989. أنظر ذلك في

<http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=7487&SecID=270>.

(١) مقابلة مع حسن كاتب.

بقسنطينة شتاء سنة 1976، وهناك تمت البيعة المؤقتة بحضور محمد (ب) وحسن كاتب وحسين مشومة والسوري هاشم شعبان، وجرى الاتفاق على أسس للعمل الإسلامي، وعلى تكليف حسين مشومة بالاضطلاع بمهمة متابعته، لكن فكرة التنظيم بالمعنى الدقيق للكلمة لم تتبلور إلا في وقت متأخر جدا⁽¹⁾.

بعد ضم جاب الله، ونظرا لما كان يتمتع به من حماسة ونشاط ونزعة نضالية وعملية - حيث أنه باشر قبل هذه المرحلة نشاطه الدعوي في مسقط رأسه عندما أسس في حي بوعباز أول مسجد حر سنة 1973 - فقد بدأ هو الآخر يتحرك في اتجاه توسيع قاعدة الأتباع والمناصرين، وضم إليه بعض الطلبة أمثال فؤاد نموشي وعمر لعويبة، كما التحق بالمجموعة عبد القادر بوخمخم الموظف بالمكتبة الجامعية بعد استقراره بقسنطينة. وبدأ العمل منذ تلك اللحظة يتوسع ويتجه نحو التماس، لتتحول هذه النواة المبادرة والعازمة إلى حركة ذات شأن ووزن في الوسط الجامعي القسنطيني، بل وفي كامل منطقة الشرق الجزائري في فترة لاحقة.

3. 2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة :

من الإشكالات الأخرى التي يطرحها موضوع الحركة الإسلامية الجزائرية بعد إشكالية النشأة والتأسيس، هي إشكالية التسمية والتعريف، فمثلا كان حال جماعة مسجد الطلبة الذين لم يعرف لهم اسم رسمي سوى ما تم تداوله من تسميات عامة أو إعلامية أو تشهيرية أطلقها الأتباع أو الخصوم والمناوئون، كذلك هو الحال بالنسبة لهذه الجماعة التي هي مجال لدراستنا الآن.

وإذا كان أمر التسمية في تلك المرحلة مظنة للملاحقة الأمنية في ظروف حكم الحزب الواحد، وحساسية نظام يومدين من كل جماعة معارضة، خاصة إذا كانت هذه الجماعة تقبس من فكر جماعة الإخوان التي جرمها الرئيس نفسه في بعض خطبه العامة.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الجماعات العاملة في تلك المرحلة كانت تتأى بنفسها عن الوقوع في هذا المحذور؛ حيث أن الميل إلى عدم تسمية كياناتها التنظيمية كان جزءا

(1) المقابلة نفسها.

من استراتيجية عملها السري. وذلك كان حال هذه الجماعة عندما تم تأسيسها، فقد أكد لنا حسن كاتب أنه لم يجري تسميتها بأي اسم لحظة تأسيسها. لكن جرت قوانين الحياة الاجتماعية بأن أي ظاهرة من ظواهر الواقع الاجتماعي تقع في مجال الإدراك الإنساني لا بد أن تترجم إلى اسم يدل عليها.

فالجماعات الناشئة والعاملة داخل فضاء واحد وضيق كالفضاء الجامعي، ستبرز بينها حزازات، وسيقع بينها احتكاك نتيجة الاختلاف الفكري والتباين التنظيمي، ونتيجة التزاحم والتنافس على الفضاءات المتاحة للعمل، وهو ما سيقود في الأخير لأن يسمي كل طرف الطرف الآخر. على هذا الأساس بدأت تبرز إلى الوجود التسميات التي تنسب الحركات إلى منطقة جغرافية بعينها، أو إلى شخص زعيمها، أو ملهمها فكريا، أو إلى مساحة أفقها التغيير (إقليمي، عالمي). وبذلك أصبحت هذه الحركة تسمى بـ«جماعة الشرق»، و«جماعة جاب الله»، بل هناك من أطلق عليها اسم «جماعة حسن كاتب»⁽¹⁾. وهكذا وفي الوقت الذي كانت جماعة الشرق يُطلق عليها جماعة الإخوان، جماعة جاب الله، كانت هذه الأخيرة تطلق على جماعة الإخوان المروجة للعالمية قبالة الإقليمية جماعة البلديين تأكيدا لانحصارها في جماعة حول شيخها محفوظ نحناح في مدينة البليدة»⁽²⁾. غير أن أدبيات الحركة تؤكد بأن التسمية التي أعطتها الحركة لنفسها في الفترة الأخيرة من مرحلة عملها السري هي تسمية «الجماعة الإسلامية» وهذا بين سنتي 1987-1988، ذلك ما يؤكد جاب الله في غير ما موضع؛ حيث صرح في العديد من حواراته مع الصحافة بأن حركة النهضة الإسلامية

(1) ذلك ما ذكره لنا جمال الدين لممش في مقابلة معه.

(2) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 25.

هي «امتداد للجماعة الإسلامية» التي تأسست في قسنطينة سنة 1974^(*). وهو نفس ما أكدته في كلمته أمام المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة المنعقد سنة 1994 حيث قال «الجماعة الإسلامية هي اسمنا في المرحلة السرية»⁽¹⁾.

وعندما بلغت الحركة الإسلامية الجزائرية منتصف عقد الثمانينيات، وبدأت حركة الإخوان المسلمين المصرية تروج لفكرة تنظيم دولي للإخوان المسلمين يجمع الحركات ذات الحساسية الإخوانية المنتشرة في الأقطار العربية والإسلامية تحت مظلتها. وعندما طرحت المسألة على الجماعات الإسلامية العاملة في الساحة الجزائرية، رفضت بعض هذه الجماعات التبعية التنظيمية للإخوان وكان على رأسها -مثلما بينا ذلك سابقاً- جماعة البناء الحضاري. كما سارت في الاتجاه نفسه جماعة الشرق بعدما حسمت قيادة التنظيم الدولي في من يمثل الإخوان في الجزائر؛ حيث وقع اختيارها على شخص الشيخ محفوظ نحناح. عند ذلك بدأت تنتشر تسمية جديدة هي «الإخوان المحليون أو الإقليميون» كإشارة إلى استمرار الارتباط الفكري بتيار الإخوان دون الارتباط أو التبعية التنظيمية بالحركة الأم في مصر. وبمسلكها هذا كررت جماعة الشرق تجربة الاستقلالية التنظيمية عن حركة الإخوان المسلمين المصرية، مثلما فعله قبلها الجناح الإخواني في السودان بقيادة حسن الترابي. أما عن النخبة المؤسسة فإنه بالرجوع إلى شهادة حسن كاتب يمكن أن نشق الجدول الآتي؛ حيث يمكن أن يلخص لنا بعض خصائص هذه المجموعة وملامحها العامة:

(*) راجعنا حسن كاتب مرة أخرى عبر بريده الإلكتروني بعد حوالي شهرين من مقابلتنا معه حول مسألة تاريخ التأسيس وموقفه مما تحدث عنه عبد الله جاب الله في تصريحه أمام مؤتمر حركة النهضة الأول عندما أكد بأن جلسة التأسيس تمت في مسجد أحمد باي بقسنطينة بحضور حسين مشومة، وعبد القادر بوخمخم وكمال بزاز. فأكد لنا قائلان الحديث عن تأسيس جماعة الشرق سنة 1974 في جامع الباي بحضور كمال بزاز وبوخمخم ... لا أساس له من الصحة، وهو مجرد دعوى لا دليل عليها. ومما يؤكد ذلك فعلاً أن جاب الله نفسه سنة 1974 لم يكن إلا مجرد طالب في الحقوق يشترك منحني لآخر في تحركات جماعة التمرير التي وقعت بينها وبين الشيوعيين احتكاكات كان أكبرها سنة 1975. وفضلاً عن ذلك فإنه لا أحد من الناشطين في المجال الإسلامي، ومنهم بوخمخم، كان يعرف جاب الله.

(1) حميدة عياشي، مرجع سابق، ص 213، وأيضاً: كلمة الشيخ جاب الله في: المؤتمر التأسيسي لحركة النهضة، مرجع سابق، ص 34، وأيضاً: حوار مع جاب الله متوفر على موقع الوحدة الإسلامية:

[>>http://www.alwihdah.com/view.php?cat=3&id=51](http://www.alwihdah.com/view.php?cat=3&id=51).

جدول رقم (4-5) بعض خصائص المجموعة التي أسست جماعة الشرق الإسلامية

العضو	الفئة العمرية لحظة التأسيس (1975)		المنطقة الجغرافية	التخصص في الجامعة	لغة التكوين
	تاريخ الازدياد	السن			
حسن كاتب	1953	22 سنة	مدينة عنابة - ولاية عنابة	أدب عربي	العربية
محمد (ب)	1952	23 سنة	بئر العاتر - ولاية تبسة	حقوق	العربية
حسين مشومة	1948	27 سنة	بلدة أريس - ولاية باتنة	حقوق	العربية
عبدالله جاب الله	1956	19 سنة	بلدة زرامنة - ولاية سكيكدة	حقوق	العربية
هاشم شعبان	؟	؟	سوري الجنسية	رياضيات	؟

يتضح من هذا الجدول جملة من القضايا الهامة، فالمعطيات المستخلصة من خصائص النواة المؤسسة تؤكد بما لا يدع مجالا للشك بأن الحركة هي حركة شباب مثقف يشكل الوسط الجامعي قاعدة انطلاقهم؛ فجميع أفراد المجموعة -إذا استثنينا منهم السوري هاشم شعبان لأننا لا نمتلك عنه معلومات تفصيلية- هم شباب دون سن الثلاثين؛ يستقر متوسط أعمارهم (أي متوسط عمر المجموعة ككل) عند حدود الـ23 سنة. أما القاعدة الجهوية والخلفية الجغرافية التي ينحدر منها أعضاء النخبة المؤسسة فهي منحصرة -مثلا يوضحه الجدول دائما- في منطقة الشرق الجزائري، موزعة بين ولايتي الأوراس، والولاية الثانية (الشمال القسنطيني) التاريخيتين. وهذا الملمح الذي تعكسه الخلفية الجغرافية للنخبة المؤسسة سيتحكم في كامل مسار انتشار هذه الحركة وتوزعها لاحقا؛ فالحركة حققت انفراسها الواسع (مركز الثقل) -مثلا هو معلوم- في منطقة الشرق تحديدا، مع انتشار محدود في المناطق الأخرى من الوطن. وهذا التركيز في هذه المنطقة تسوغه عدة معطيات يأتي على رأسها طبيعة جامعة قسنطينة كفضاء احتضن ولادة الجماعة، فجامعة قسنطينة كانت حتى تلك اللحظة جامعة جهوية يلتحق بها طلبة المناطق والولايات المجاورة لقسنطينة باعتبارها عاصمة الإقليم الشرقي. ولم تكن ذات بعد وطني. مثما كان حال جامعة الجزائر كأول وأقدم جامعة يأتي إليها الطلبة من جميع أنحاء الوطن. كما يتبين لنا -من الجدول السابق- أن معظم أفراد المجموعة هم أصيلو الريف؛

إذ ينحدرون في غالبيتهم من هذا الوسط، مع الأخذ بالحسبان ما قد يتيح هذا الوسط للمتحدرين منه من نزعة دينية محافظة. أما من حيث الخلفية الثقافية فإن الملفت للانتباه هو أن جل أفراد النخبة المؤسسة لجماعة الشرق (بنسبة 100%) ينحدرون من الكليات الأدبية، وتشكل كلية الحقوق بخاصة معقلهم الحصين بامتياز. وبهذا المعطى تبرز لنا «جماعة الشرق» نموذجاً واقعياً ينقض جزئياً القاعدة العامة التي تتحدث عنها كثير من الأدبيات المهمة بظاهرة الحركات الإسلامية؛ ألا وهي القول بتحدر غالبية العناصر القيادية لهذه الحركات من كليات العلوم. بالإضافة إلى الخلفية الأدبية للنخبة المؤسسة لجماعة الشرق تعكس هذه الأخيرة معطى آخر هو معطى الخلفية اللغوية فكل أعضاء المجموعة هم من العناصر المعربة.

في ختام هذا التحليل أوليس بوسعنا القول -تبعاً للملاحظات الأخيرة المستقاة من الجدول- إن أحد أسباب التشقق في جسم الحركة الإسلامية الجزائرية، والافتراق عن مجموعة مسجد الطلبة بالجامعة المركزية، والاستقلال بتنظيم خاص، ترجع في بعض جوانبها -مثلما حاول تأكيده لنا بعض المستجوبين- إلى لغة التكوين والخلفية التعليمية والثقافية⁹. إن كل الدلائل التي يبرزها الجدول السابق تتيح لنا الاعتقاد بذلك.

3. 3- جماعة الشرق والعلاقة بالإخوان المسلمين؛

إلى جانب الخلفية الثقافية ذات الأفق الأدبي والإنساني والخلفية التعليمية المعربة، يصطف عامل آخر هو عامل الانتماء للفكرة الإخوانية. تلك هي تقريباً أبرز العناصر التي ميزت منذ البداية نخبة جماعة الشرق عن نخبة جماعة مسجد الطلبة بالعاصمة ذات الخلفية العلمية والتقنية، والتكوين المفرنس. فقد لعب هذان العاملان دورهما -على الأقل في المرحلة الأولى- في تحديد أحد أبرز أوجه التمايز بين الجماعتين.

وإذا كانت جماعة مسجد الطلبة قد اتخذت من ميراث مالك بن نبي الفكري ومن ميراث جمعية العلماء مصدر إلهامها الفكري، فإن الولاء للفكرة الإخوانية بدا واضحاً في التوجهات الفكرية لجماعة الشرق؛ حيث ولّت نخبتها المؤسسة وجهها منذ البداية شطر ميراث المدرسة الإخوانية تستلهم منها أفكارها ومناهجها في حقل الدعوة والتغيير،

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

وتقتبس من مدونتها الفكرية والتنظيمية المفاهيم النظرية، ومناهج العمل، وأساليب وطرق النضال والتحرك الميداني.

فالجماعة وقعت منذ البداية تحت تأثير التوجيه الإخواني، وولدت متأثرة بفكر مدرسة الإخوان المسلمين. وفكرة تأسيسها - كما بينا سابقا - كانت من وحي بعض الأساتذة الإسلاميين من إخوان سوريا (هاشم شعبان، عبدالحليم ديب) المتأثرين بميراث سيد قطب الفكري. وبالتالي تعطي تجربة جماعة الشرق الإسلامية المصداق الواقعي للقائين بدور المتعاونين من الأساتذة المشاركة في نشر الفكر الإخواني في الجزائر؛ أو التأثير في اتجاه تطعيم وغرس التجربة الحركية لمدرسة الإخوان - بطبعاتها السورية والمصرية - في جسم الحركة الإسلامية الجزائرية.

هؤلاء الأساتذة بقيت تجمعهم بالنخبة المؤسسة، وخاصة بالشيخ عبد الله جاب الله صلات وطيدة؛ حيث ساهموا بخبرتهم الحركية في توجيه هذه الجماعة. ونظرا لهذه العلاقة فقد وقع التأثير الفكري منذ البداية على رأس هذا التنظيم الناشئ؛ حيث عُرف الشيخ جاب الله في بداياته الدعوية بتبنيه لأطروحة سيد قطب على المستوى الفكري، وكتابات سعيد حوى (منظر الإخوان المسلمين السوريين) على المستوى التنظيمي⁽¹⁾. غير أننا ينبغي أن نوضح هنا قضية هامة هي أن تشبع بعض الأعضاء المؤسسين للجماعة بالفكر الإخواني كان سابقا على هذه العلاقة بهاشم شعبان أو بزميله عبدالحليم ديب، وبالتالي فالقول بوقوع الجماعة تحت تأثير توجيهه بإطلاق ناقص الوجهة. نعم كان لهذا القيادي الإخواني دوره في توجيهه والشحن المعنوي، وربما كان له تأثيره على بعض الشباب الآخرين من مرتادي مسجد الطلبة بجامعة قسنطينة؛ عبر ما كان يشارك به من موضوعات في الندوات التي ينظمها المسجد. لكن تأثيره ما كان ليحدث كل تلك الاستجابة من لدن بعض أفراد النخبة المؤسسة لو لم تكن لديها قابلية فكرية مسبقة، فبعض عناصر المجموعة كان قد تعرف إلى الفكر الإخواني بمجهود خاص انبنى على أساس المطالعة والتكوين الذاتي منذ فترة سابقة

(1) رياضحاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، مرجع سابق،

متوفر على:

<http://www.chihab.net>.

على تأسيس هذا التنظيم.

إن حسن كاتب وهو أحد الأعضاء المؤسسين مثلاً يقر بأن موقفه من الإخوان كفكر وكتجربة تنظيمية كان مشوشاً في البداية، لأنه كمتقف وقع تحت تأثير الدعاية المكثفة لوسائل الإعلام، وبعض الكتابات التي كانت تقف من الإخوان المسلمين موقفاً عدائياً، وبالأخص عبر ما كان يصل للجزائر من مجلات وجرائد مصرية، بما فيها تلك التي تبدو قريبة من الخط الإسلامي. فمجلة منبر الإسلام مثلاً دأبت على إصدار سلسلة مطولة من المقالات عن الإخوان مهورة بالعنوان الآتي: «إخوان الشياطين». ويؤكد كاتب أن موقفه لم يتغير اتجاههم إلا بعد حضوره ملتقى الفكر الإسلامي السادس المنعقد بالجزائر العاصمة سنة 1972 -وهي للإشارة سنة التحاقه بالجامعة- حيث كان لمحاضرة حول الحركات الإسلامية ألقاها الكاتب الإخواني عجيل جاسم النشمي، وخصص جزءاً كبيراً منها لتجربة الإخوان المسلمين دور في تغيير نظرته عنهم؛ إذ يقول «تلك المحاضرة صححت لي صورة الإخوان»⁽¹⁾. أما محمد (ب) فقد كان أكثرهم اطلاعاً على التراث الفكري الإخواني «عندما ابتغتنا للقاهرة -يقول كاتب- كان محمد (ب) على جانب كبير من الإحاطة والاطلاع على أدبيات الإخوان، كان يطالع كتاباتهم كثيراً وهو لم يزل بعد طالباً بجامعة قسنطينة»⁽²⁾.

بالإضافة إلى ما سبق تطرح تجربة «جماعة الشرق» أمامنا أنموذجاً خاصاً في التفاعل مع المعطى الإخواني؛ فإلى جانب العلاقة التي جمعت نخبتها المؤسسة ببعض الإخوان السوريين ممثلين في شخص هاشم شعبان وعبد الحليم ديب، ربط هؤلاء (بعض أفراد هذه المجموعة) صلة ما بإخوان مصر، وبالتالي كان مصدر الإلهام الفكري مزدوجاً بين جناحي المدرسة الواحدة. ففي سفرهم سنة 1975 إلى القاهرة ربط حسن كاتب ومحمد (ب) صلتهم ببعض قيادات الإخوان هناك، وكان على رأس هؤلاء عمر التلمساني الذي كان حينها رئيس مجلة الدعوة (وسيصبح لاحقاً المرشد العام الثالث للإخوان المسلمين بعد وفاة حسن الهضيبي)، وقد كان محمد (ب) كثير التردد عليه في مكتبه. كما احتك الإثنان أيضاً ببعض القيادات الإخوانية كتوفيق الشاوي وزينب الغزالي التي زاروها في بيتها، وحضروا

(1) حسن كاتب، المقابلة نفسها.

(2) المقابلة نفسها.

للعديد من الفعاليات الثقافية التي نشطها مفكرو وكتاب الإخوان في الجامعات المصرية في تلك الفترة من عقد السبعينيات نتيجة للانفراج السياسي الذي أقره نظام السادات.

لكن هذه العلاقة لم تتجاوز -على ما يبدو- مستوى الاحتكاك والتأثر الفكري لتتحول وتتطور إلى شكل من أشكال التأثير أو الارتباط التنظيمي والحركي. وإذا كان البعض يتحدث عن علاقة تنظيمية كان قد ربطها قيادي إسلامي -بدأ ينشط هو الآخر في تلك الفترة من عقد السبعينيات تحت مسمى الفكرة الإخوانية في منطقة الوسط الجزائري- هو الشيخ محفوظ نحناح مع بعض القيادات الإخوانية الخارجة من السجون أثناء سفره إلى البقاع المقدسة؛ حيث بايع التنظيم المصري على أن يكون ممثل الإخوان في الجزائر⁽¹⁾. فإن نخبة «جماعة الشرق» لم يسجل عليها -في هذه المرحلة- موقف أو مسعى يمكن أن يندرج في هذا الاتجاه، رغم ما ثبت من صلة متقدمة بينهم وبين بعض قادة مدرسة الإخوان بجناحيها المصري والسوري.

هذه المسألة بالذات ستتحول في مطلع ومنتصف عقد الثمانينيات إلى أحد أكبر أسباب الانشقاق والصراع في ساحة العمل الدعوي الإسلامي في الجزائر بين أتباع الفكرة الإخوانية، بعدما غذاها أكثر مشروع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين؛ حيث أصبح محفوظ نحناح يتحرك في هذه الساحة باسم «شرعية حركية وتاريخية» كان قد استمدّها من انضوائه تحت عباءة الإخوان (المنظور إليها دائما على أنها أم الجماعات الإسلامية وأقدمها) ومؤسساتها الجديدة ذات البعد العابر للأقاليم والقوميات الإسلامية (Panislamisme). وهو ما جعل «جماعة الشرق» التي توسعت وامتد زخم نشاطها، وحقق انفراسه الكبير في العديد من المناطق، والمدن، والجامعات، تتبنى ثنائية «الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي». وتسعى للمحافظة على استقلاليتها التنظيمية بعد فشل محاولات التصالح وتوحيد العمل ولملمة الصف. مؤكدة في كل فرصة سانحة على الأهمية في تمثيل الخط الأصيل للإخوان المسلمين كما يلح على ذلك بعض قياديينها⁽²⁾، وعلى الأسبقية التاريخية في رفع شعار الفكرة الإخوانية في الجزائر؛ حيث صرح رئيسها عبد الله

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة الرابعة، العدد 630.

(2) ذلك ما حاول التأكيد عليه مراد زعيمي في مقابلة معه.

جاء الله في عديد المرات على أنه وحركته هم أول من رفع شعار الإخوان المسلمين في الجزائر. وعلى حد تعبيره «نحن أول من عرف بهذا الاسم ومن سجن بسببه»⁽¹⁾.

3. 4- جماعة الشرق والعلاقة بالمعطى المحلي؛

إذا كان الارتباط بالفكرة الإخوانية واضحا تصريحيا وتلميحيا في تجربة «جماعة الشرق» منذ تأسيسها، فكيف كانت علاقتها بالمعطى المحلي، بمعنى كيف كانت علاقتها ببعض الزعامات والرموز الإسلامية في الجزائر؟ وهل كان لتلك الزعامات أو المشيخيات الجزائرية من بقايا جمعية العلماء، أو غيرها بعض الإلهام والتوجيه والتأثير على هذه التجربة الناشئة؟

الإجابة على بعض هذه الأسئلة تأتي من رأس التنظيم نفسه، فقد أكد الشيخ جاب الله في استجواب معه على أن تجربة «جماعة الشرق» -بما هي تجربة شبيبة مبادرة وعازمة- اعتمدت منذ البداية على الجهد الذاتي لأعضائها الذين كانوا في غالبيتهم المطلقة من الشباب. وكان عامل الزمن وللتعامل مع القضايا الطارئة والمستجد اليومي دوره في إنضاج هذه التجربة وتطوير وعيها بذاتها، دونما استلها من أحد ممن يمكن أن نسميهم شيوخ الدعوة في الجزائر من بقايا جمعية العلماء؛ حيث يقول «الشباب هم الذين أنجزوا كل شيء، لقد تحركوا بمفردهم، وبمبادراتهم الخاصة من دون أن يجدوا سندا لدى أي من الشخصيات الدينية. إننا لم نكد نثر على أي من تلك الشخصيات كي يسدي لنا النصح، أو يقدم لنا يد العون... ولم نعلم في الحقيقة بوجود إخواننا من رموز الدعوة إلا في نهاية سنوات السبعينيات، وبعض هؤلاء (أمثال عباسي مدني) لم نكد نسمع عنهم إلا مع مطلع عقد الثمانينيات. رغم ذلك فإنه في هذه المرحلة وبفضل الله أصبح للدعوة حضورها الفعلي في كل الجامعات والأحياء الجامعية، وفي كل المدن، وفي غالبية البلديات، وبالأخص في شرق البلاد»⁽²⁾.

(1) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتليقة»، مرجع سابق، متوفر على: <http://www.chihab.net>.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 144.

هل بوسعنا -تبعاً لما سبق- الحديث عن تجربة حركية نمت بمفردها من دون أي توجيه أو تسديد قدمته زعامات دينية بحجم الشيخ سحنون أو العرباوي أو سلطاني أو غيرهم ولو من بعيد؛ ذلك ما يظهر من تجربة هذا التنظيم الناشئ، وما يظهر من تصريحات بعض أعضائه، فعبد الوهاب دربال مثلاً يقول مؤيداً لما سبق لقد «اعتمدت الحركة الناشئة على مجهودات شباب عصامي التكوين؛ بحيث لم تعرف قيادة مشهودا لها بالعلم»⁽¹⁾، بل كان جل نشاطهم متأثراً من المبادرة الشخصية والتكوين الذاتي العصامي عن طريق الكتب والأشرطة المسموعة.

إلا أن البعض يتحدث عن مراجعة شاملة لمنطلقات العمل، ولبعض مفردات الخط الفكري لجماعة الشرق منتصف الثمانينيات، ولعلاقتها بالمعطى المحلي في بعده التراثي والثقافي والفكري؛ حيث كانت سنة 1986 تحديداً وهي السنة التي أعقبت الفصل النهائي لجماعة الإخوان المسلمين المصرية في قضية تمثيليتها على مستوى الجزائر؛ حيث أصبح محفوظ نعنح مراقب الإخوان في الجزائر وممثلها في التنظيم الدولي. كانت هذه السنة حاسمة بالنسبة للخيارات الفكرية والتنظيمية للشيخ جاب الله ومعه جماعته، وقد بلورها في محاضرة شهيرة بقسنطينة، وحاول أن يطرح خطاباً جديداً يركز على المزاوجة بين «الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي». وأعقب ذلك محاضرة عن «الإمام عبد الحميد بن باديس» كتأسيس لعودته لرصيد الحركة الإصلاحية الجزائرية، وكبحث عن جذر جديد يؤسس لخطاب إخواني محلي⁽²⁾، بعد افتراق بين الإثنين (بين تراث الحركة الإصلاحية وجماعة الشرق) رافق الحركة منذ تأسيسها التاريخي منتصف السبعينيات.

3. 5- جماعة الشرق ومصادر التلقي والتكوين؛

إن الرجوع إلى نوعية ما كان يطالعه بعض قيادات الحركة قد يعطينا صورة عامة عن المادة الثقافية والمناخ الفكري الذي كان ينمو فيه أتباع التنظيم، فعبد الله جاب الله مثلاً كان على مستوى التكوين -مثلاً يؤكد أنه أحد يوسف في ترجمته عنه- «مهتمًا بقراءة القرآن

(1) عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 12.

(2) رياض حاوي، المرجع السابق.

وتفاسيره وعلى رأسها «في ظلال القرآن» وتفسير ابن كثير، ومؤلفات الإخوان المسلمين والمودودي إلى جانب مؤلفات ابن تيمية وابن القيم وكتاب الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وابن خلدون في «المقدمة»، والغزالي في «الإحياء»، وابن الأزرق في «بدائع السلك في طبائع الملك»، وغيرها من الكتب التي حازت سبق بعد الصدر الأول للإسلام.. وهو أيضا ما جعله لا يستفيد كثيرا من كتابات الفلاسفة والمفكرين المعاصرين كعلي شريعتي ومالك بن نبي والعقاد والرافعي والمازني، بالإضافة إلى المفكرين الغربيين وفلاسفتهم الذين انشغل عنهم الشيخ بما أشرنا إليه، وقد لاحظنا ذلك شخصيا في مؤلفات الشيخ التي قرأتها وهي التي يغيب فيها الاستشهاد بأراء المفكرين المعاصرين والغربيين إلا في النادر القليل»⁽¹⁾.

لعل النسخ الفكري الذي ينهل منه الشيخ جاب الله لا يعكس بإطلاق ما كان متداولاً بين أفراد وقيادات التنظيم في تلك السنوات من عقد السبعينيات؛ حيث يمكن لعامل الزمن الذي يفصل اللحظة الحاضرة عن لحظات التأسيس وإرهاصات النشأة أن يكون قد لعب دوره في هذا الصدد. لكن بعض العناوين والمجالات المعرفية كانت تشكل -يقينا- الروافد الفكرية التي نهل منها هؤلاء أفكارهم، وهي على كل متمحورة بداية حول الأصلين الخالدين (القرآن الكريم والسنة النبوية) الذين يعتبران المنطلق لدى كل الجماعات والحركات الإسلامية، ثم حول ما أنتجته المدونة الفكرية الإسلامية عبر مختلف مراحلها؛ حيث نجد وعيا واضحا ببعض حقول الفكر الإسلامي الكلاسيكي ذات القيمة المعرفية الكبيرة في تشكيل العقل المسلم، وتعد هنا مؤلفات مثل: مقدمة ابن خلدون، وبدائع السلك لأبي عبد الله بن الأزرقي، وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، والأحكام السلطانية للإمام الماوردي أنموذجا يعكس عناية قيادة الحركة بهذه المصادر الثرة في الفكر الإسلامي التي تهيئ الوعي الحضاري لدى شباب الحركة.

كما يبرز تأثير جاب الله بإسهامات المدرسة السلفية الحنبلية؛ حيث تشكل كتب

(1) أحمد يوسف، «الشيخ عبد الله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية»، (en ligne)، (Consulté le 08/12/2009)، متوفر على الموقع الإلكتروني:

[>>http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html](http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html).

روادها وعلى رأسهم عبد الحليم بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية مادتها الأساسية. ولعل هذا الاهتمام بكتابات هذين العلمين قد أثر في مستوى تكوين الشيخ جاب الله وجعله قريبا جدا من «السلفيين»؛ حيث لا يختلف عنهم -كما لاحظ ذلك بحق أحمد يوسف- إلا في كونه متشعبا بفكر الإخوان المسلمين. كما أثرت هذه الكتابات -ولا شك- في مستوى تكوين مناضلي الحركة، حتى أن عبد المالك رمضان -وهو المتأثر بميراث السلفية الوهابية والناقم على الحركة الإسلامية الجزائرية بمختلف مدارسها ورموزها بما فيها بقايا الشيوخ من جمعية العلماء- أشار في معرض نقده اللاذع للجماعات العاملة في حقل الدعوة في الجزائر إلى حركة النهضة -وهي كما هو معلوم الخلف التاريخي لجماعة الشرق الإسلامية- بنوع من المدح قائلا «... ثم انقسم الإخوان المسلمون... إلى إخوان عالميين وآخرين إقليميين اشتهروا بالجزارة بينهم بأس شديد وتبديع، ثم عن العالميين انشقت جماعة النهضة وهي أبعدا عن التمييع وأقربها عناية بالتربية لكنها بلا تصحيح ولا تصفية»⁽¹⁾.

أما مصادر تلقيهم الأخرى فقد كانت مستمدة في غالبيتها مما أنتجته المدونة الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين، ممثلة في كتابات حسن البنا ومحمد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وفتحي يكن. كما كان لعلماء شبه القارة الهندية حضور كبير في هذا الصدد؛ حيث تشكل كتابات أبو الحسن الندوي وأمير الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي مادة أساسية تتضافر للكتابات السابقة، وكان لها إسهامها الخاص في إثراء الرصيد المعرفي والحركي لأتباع الحركة ومناضليها. إلا أن من أبرز المفكرين تأثيرا -وبلا منازع- على فكر أتباع الحركة وعلى منهجيتها في التغيير والحركة إبان تلك المرحلة هو سيد قطب.

إن ذلك يرجع في اعتقادنا للعديد من الأسباب؛ ففوق المجموعة المؤسسة منذ البداية تحت تأثير الإخواني السوري هاشم شعبان وهو المتأثر بالميراث الفكري القطبي قد جعلها من البداية تسلك هذا الاتجاه. إلا أن ذلك يبدو غير ذي بال أمام جاذبية الفكرة القطبية نفسها، فكتابات قطب اكتسبت سمعتها وانتشاريتها في تلك الفترة من عقد

(1) عبد المالك رمضان، مرجع سابق، ص 119-120.

السبعينيات - ليس بين أتباع «جماعة الشرق» فحسب، بل بين أتباع كل الحركات الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة - من سمعة الرجل واستماتته في الدفاع عن أطروحاته وقناعاته الفكرية، فالرجل مثلما هو معلوم دفع حياته سنة 1966 ثمنا لما آمن به من أفكار. ولا شك أن نهاية بهذا الشكل قد جعلت صورته في تمثيلات الشباب الإسلامي هي صورة ذلك البطل الذي يدافع عن الإسلام وينافح الجاهلية والأنظمة الاستبدادية والأيدولوجيات الاستكبارية. لذلك وجد كثير من الشباب الإسلامي في تلك المرحلة أنفسهم مشدودين إلى كتابات سيد قطب التي تميزت بقوة خارجية اكتسبتها - مثلما ذكرنا - من إشعاع سيرة الرجل ككاتب قدم نفسح قربانا في مذبح الأفكار، وبقوة ذاتية كامنة في أصل أفكاره ذاتها؛ حيث تميزت بصفيتين مهمتين⁽¹⁾: الأولى هي طاقتها التحريضية وتأثيرها على وجدان المتلقي عندما تتحول أمامه الحياة المعاصرة إلى مشاهد من الثنائيات المتصارعة، صراع بين الحق والباطل، والإيمان والكفر والجاهلية والإسلام. والثانية طابعها اللاعقلاني؛ حيث تعتبر العالم والفكر البشري كله من صنع الجاهلية التي اعتدت على حاكمية لله وهي من أخص خصائص ألوهيته، وأعطت للعقل حرية وضع القوانين والأنظمة بعيدا عن شرع الله. لذلك فالمطلوب بحسب سيد قطب هو تحطيم هذه الجاهلية السائدة، أو كما سماها أخوه محمد قطب «جاهلية القرن العشرين» قبل الخوض في طبيعة أي تنظيم اجتماعي مستقبلي، أسوة في ذلك بالمنهج النبوي الذي حطم الجاهلية وأسس بعدها للمجتمع الإسلامي.

ورغم إقرارنا بأن نخبة «جماعة الشرق» لم تأخذ الفكر القطبي برمته، ولم تسقط في بعض أطروحاته - كما كان حال بعض الحركات والمجموعات الإسلامية الأخرى التي استنسخت وبطريقة سيئة تلك الأفكار ومضت تطبقها في واقع مجتمعاتها (جماعات التكفير والهجرة...) - إلا أن تأثيرها بالكثير من مفردات القاموس القطبي كان واضحا وملموسا.

إن الصلة الوثيقة بالمنتج الفكري الإخواني وعلى رأسه الكتاب القطبي بما يحمله من أطروحات فكرية أثر ولا شك في مسلكية الشيخ جاب الله ومعه قيادات وأتباع التنظيم طيلة الفترة السبعينية، وإن كانت مستجدات كثيرة جعلته وأبناء الحركة يتحررون من العديد من

(1) عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق، ص 61.

تلك الأطروحات ومن بعض شحناتها الفكرية الزائفة وبعض حملاتها العاطفية الزائدة. بل إن منهم اليوم من يعترف بخطأ الوقوع -تحت ضغط العديد من الأسباب كنقص التأطير وقلة التجربة، وضعف المراس مع عالم الأفكار والمفاهيم، وتحت ضغط زخم العاطفة والحماسة والاندفاع لدى نخبة جامعية غالبية أفرادها من الشباب- في أحاييل الكثير من تلك الأفكار^(*) كالقول بجاهلية المجتمع، والمفاصلة والعزلة الشعبية والاستعلاء الإيماني، وبعض التخريجات على مفهوم الولاء والبراء... وغيرها من الأفكار والمفردات والمفاهيم التي ظل القاموس القطبي ينتجها ويطورها تحت ضغط المحنة والاضطهاد والسجن الذي عاشه الإخوان ككل منذ منتصف الخمسينيات إلى نهاية الستينيات، وعاشه سيد قطب بخاصة تحت بطش النظام الشمولي الناصري.

أما الكتاب المحليين وعلى رأسهم مالك بن نبي فيبدو أن أطروحاته لم تكن تلقى اهتماما لدى أتباع الحركة خصوصا، ولدى مشايخي الفكرة الإخوانية على العموم. ويفسر البعض هذا الصدود الفكري بالعديد من الأسباب، أولها: إن الأطروحة البنابوية مناقضة في العديد من الأوجه للأطروحة القطبية التي يحتفل بكثير من مفرداتها مشايخو الفكرة الإخوانية. والسجال الفكري الذي دار بين الرجلين حول مفهوم المجتمع المتحضر في بعض كتاباتهما؛ حيث كان قطب يرى أن المجتمع المسلم هو المتحضر بالضرورة؛ إذ الحضارة برأيه هي الإسلام والإسلام هو الحضارة، بينما كان مالك بن نبي يرى أن الحضارة هي حركة الفكرة في الواقع المعيش، فالإسلام هو منهاج وهداية وليس حضارة ناجزة⁽¹⁾. انتقل إلى سجال وخصومة فكرية بين أتباع الفكرتين في الساحة الدعوية الجزائرية.

غير أن ما ولد نفورا أكبر لدى أنصار «جماعة الشرق» من كتابات مالك بن نبي وأطروحاته الفكرية هو صدور كتاب غازي توبة «الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم». والكتاب كما هو معلوم يحتفل كثيرا بما سماه صاحبه «المدرسة التربوية» الممثلة لديه في جماعة الإخوان المسلمين، ويعرض بما سماه «المدرسة الإصلاحية» ويتهم مالك بن نبي

(*) ذلك ما صرح لنا به جمال الدين لعمش في مقابلتنا معه.

(1) أنظر حول هذه المسألة: الطاهر سمود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط 1 (بيروت: دار الهادي، 2007)، ص 173-

كواحد من أعلامها بأن فكره فكر تبريري يسعى لتبرير الواقع، ويضعه جنباً إلى جنب وفي نفس السوية مع فكر أعلام ما سماه «المدرسة التاريخية» أمثال طه حسين.

وبحسب ما تفيدنا به بعض الشهادات فقد كان الكتاب شديد الرواج بين أتباع المدرسة الإخوانية في تلك الفترة من منتصف السبعينيات، وأسهم كثيراً في تعميق حدة الاستقطاب بين أتباع «جماعة الشرق» وأنصار «جماعة مالك بن نبي»^(١). وهذا الكتاب الذي كان يوزع على نطاق واسع في جامعة قسنطينة - مثلاً يقول الطيب برغوث وهو واحد من ناشطي جماعة مالك بن نبي في تلك المرحلة - كانت له آثار سيئة على العمل الإسلامي في الجزائر نظراً لما كان يرسخه من نزعة حزبية ضيقة^(٢). وكما ترك كتاب غازي توبة آثاره السيئة على وحدة الصف الإسلامي، وعلى أتباع مختلف المدارس الحركية في الجزائر، ستتولى بعض الكتابات المزمالة أو اللاحقة تعميق حدة هذا الاستقطاب وتوسيعه؛ حيث يتحدث البعض ممن عايش تلك المرحلة عن بعض الأفكار التي وردت على الساحة الحركية والدعوية في الجزائر من خلال حزمة من الكتابات الإخوانية، وانعكس أثرها السلبي من جديد على وحدة الصف داخل الحركة الإسلامية الجزائرية. وعلى رأس هذه الأفكار القول بأن «جماعة الإخوان المسلمين» هي «جماعة المسلمين» بدل أن تكون جماعة من المسلمين مثل غيرها من الجماعات التي أخذت على عاتقها النهوض بوظيفة الدعوة والتغيير.

إن هذه الفكرة التي طرحها في ساحة الحركة الإسلامية سعيد حوى في كتابه «المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين» جعلت الكثير «من الشباب الحركي الإسلامي في تلك البدايات الأولى، وبسبب ضعف التكوين الشرعي والسياسي والإداري المعاصر، يجد نفسه مشدوداً إلى هذا التخريج الفقهي الغريب ويصبح يبحث عن الاندماج في جماعة المسلمين، التي تمثل الإمامة الإسلامية، وهي عند سعيد حوى حركة الإخوان المسلمين، وكل صيغة إدارية تنظيمية تختلف عن الإخوان المسلمين هي خروج عن جماعة المسلمين بكل ما تحمله دلالاتها العقدية والسياسية التي يزرعها تراثنا الإسلامي»^(٣).

(*) ذلك ما صرح لنا به جمال الدين لعمش في مقابلة معه.

(١) عياشي، مرجع سابق، ص 168؛ وأيضاً: الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي...، مرجع سابق، ص 37-39.

(٢) عبد التناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة الرابعة، العدد 630.

ولا شك أنه كان لنخبة من المنتمين لجماعة الشرق حظ من هذه الفكرة، وهو ما عمق -مثلاً ذكرنا- من نزعات الاستقطاب والصراع داخل الصف الإسلامي؛ حيث شهدت بعض أحرام الجامعات خلافات حول موضوع الإخوان المسلمين بين أنصار هذه الجماعة وبين جماعة مالك بن نبي. وكثيراً ما وقعت المناوشات والمشاجرات حول من يسيطر على المساجد في الجامعات والأحياء الجامعية، أو غيرها من مواقع العمل، وكان لقوة العضلات -مثلاً يقول أحمد يوسف- الدور الأكبر في كثير من الأحيان⁽¹⁾. قبل أن تتصدى بعض القيادات الفكرية التي نمت في إطار حركة الإخوان (من خارج الجزائر) نفسها لمثل هذه التخريجات، وتبرهن على خطئها وتهافتها.

بقي أن نشير في الأخير إلى القراءات والاطلاع على الكسوب البشرية في مختلف ميادين الثقافة والفكر والمعرفة، فما أشار إليه أحمد يوسف في حديثه عن الاهتمام الفكرية للشيخ جاب الله يبين قلة الاهتمام بمسائل الثقافة العلمية، والفكر الإنساني والفلسفي، وضعف الانفتاح على التعلم من الخارج. وإلا كيف تخلو كتابات الشيخ من الإحالة على مصادر تلك الخبرات والكسوب الإنسانية التي في غياب الاستفادة منها ينشأ الإنسان محدود الأفق والوجهة. وإن كنا نرجع ذلك إلى طبيعة التكوين الحقوقي-القانوني والمغرب للشيخ، فإننا لا نمد هذا بالظاهرة الشائعة في الحركة ككل نظراً لما التحق بها -ومنذ البداية- من الكفاءات العلمية والنخب الجامعية ذات التكوين الاجتماعي والإنساني المنفتح على الخبرة الإنسانية عامة والغربية بالخصوص في هذا المجال.

لم يكن تكوين العضو في جماعة الشرق -كما في غيرها من الجماعات الإسلامية- يقتصر على الكتاب المطبوع أو الكلمة المكتوبة والمسموعة؛ حيث لعبت كتب الإخوان في هذا الصدد دورها الفاعل، كما لعبت أشرطة دروس ومحاضرات مختلف الدعاة وعلى رأسهم عبد الحميد كشك دوراً بارزاً في التثقيف العام لشباب الحركة وفي تكوينهم من الناحية الدينية. فإلى جانب القراءة التي تشكل الغذاء الفكري للعضو وتحدد له قواعد العمل والسلوك، وإلى جانب ما يدور حولها من النشاطات المكملة لتنظيم الندوات الفكرية والدروس المسجدية والدورات الشرعية، ومعارض الكتاب في المناسبات، ونشر وتوزيع

(1) أحمد يوسف، «الشيخ عبد الله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية»، مرجع سابق.

بعض الرسائل والمطبوعات القادمة من المشرق، وإعداد بعض المجالات الحائطية.. يتغذى المنضوون في الجماعة لاستكمال تعميق تكوين أبعاد شخصيتهم الأخرى الروحية والجسمية من مجموعة من النشاطات التي كان يحرص القائمون على التنظيم أن تؤدي في شكلها الجماعي لتنمية روح المجموع وتعميق الإحساس بالإنتماء. وهنا يعتبر حفظ القرآن والحديث النبوي والصيام الجماعي والقيام الجماعي، وحضور حلقات الذكر، وقراءة الأوراد والحرص على حضور الصلوات الجامعة، وغيرها من الأعمال والتكليفات وسائط هامة لتنمية وشحن البعد الروحي لدى العاملين المنضوين. كما أوجدت الحركة أنماطا أخرى لإذكاء البعد الجماعي الملتزم لدى هؤلاء، وتعويدهم على قواعد السلوك التي تتطابق مع تعاليم الإسلام، كتنشيط المقابلات الرياضية الجماعية البعيدة عن الصخب والبذاءة. وتنظيم المخيمات في العطلة السنوية أين يخضع الفرد لبرنامج مكثف يجمع بين التثقيف والترفيه والتربية^(*).

وعموما فإن كل تلك النشاطات تنحو إلى محاولة إيجاد نسق لمجتمع «إسلامي» مصغر وبديل يستشعر فيه ذلك الشاب الملتحق بالجماعة مبكرا، أو المنضوي والمتدرج في مراحلها التكوينية وسلمها التنظيمي، روح التضامن ويحس بالأمان أمام مجتمع أكبر تتجاذبه موجات الانحلال والتفكك والجهالية).

في الأخير ينبغي أن نشير إلى أهمية الدور الذي اضطلعت به جماعة الشرق منذ تأسيسها في رفق الجهد العام للصحو الإسلامية في الجزائر. فبصرف النظر عن الاختلافات والتشققات الحاصلة في جسم الحركة الإسلامية تنظيميا أو فكريا والتي ساهمت فيها الجماعة بشكل أو بآخر، فإنه كان لنضالات شبابها دور كبير في تعميق الحضور الإسلامي سواء على الصعيد النخبوي الجامعي، أو على صعيد المجتمع العام.

وإذا كانت نخبة مسجد الجامعة المركزية قد ركزت على العمل النخبوي فإن من مميزات جماعة الشرق أنها حاولت المزاجية والجمع بين العمل النخبوي والعمل الشعبي

(*) بدأت الحركة تباشر تنظيم هذه النشاطات منذ لحظات تأسيسها الأولى؛ حيث كان يلقب عليها التكوين الصارم، وقد أخبرنا حسن كاتب أن من أسباب اختلافه مع الشيخ جاب الله منذ أول يوم ميل هذا الأخير إلى الأخذ بالمزينة والصرامة مع شباب يفترض الترفق معهم خاصة في نشاط يفترض أنه يجمع بين الترفيه والتربية. ولأخذ صورة عن البدايات الأولى لنشاط بعض رموز هذا التنظيم على المستوى الجامعي أنظر: عبد الوهاب دربال، مرجع سابق، ص 19-24.

والجماهير، وبالتالي أثرت كثيرا في تعميق وتوسيع مجال الصحوة الإسلامية في الجزائر. حتى أن أحد الباحثين المهتمين بشؤون الحركة الإسلامية الجزائرية بعد أن تحدث عن جهود الجماعة في فتح المصليات في الجامعات ومراكز إقامة الطلبة، وتهيئة قاعات الصلاة في مختلف الأحياء، وأماكن العمل، وزرع البنية التحتية للحركة الإسلامية وتأسيس العمل الإسلامي، وبالخصوص في منطقة الشرق كتب يقول في هذا الصدد «إنه في هذه المنطقة بالذات يمكن أن نقول بأن الإسلاموية ولدت... وإذا كان من اللازم أن نضع اسما على تطور الحركة الإسلامية (أو على الصحوة إذا أردنا) لا أحد يمكن أن يمثلها بشكل جيد مثل جاب الله»⁽¹⁾ ومثل جماعته.

جماعة الوسط (البليدة)، أو جماعة محفوظ نحناح، أو الإخوان العالميون

في الوقت الذي بدأت فيه مجموعة من الشباب الجامعي تنتظم في عمل جماعي منظم ومهيكل على مستوى جامعة قسنطينة وتكوّن نواتها الحركية الأولى بقيادة عبد الله جاب الله، كانت مجموعة ثانية من الشباب تتهيا هي الأخرى، ولكن في مكان آخر من وسط الجزائر، وفي مدينة البليدة تحديدا، للمبادرة إلى نفس العمل. تلك هي المجموعة التي كان على رأسها محفوظ نحناح^(*)، والتي ستكون السلف التاريخي لما سمي بعد بالإخوان العالميين، ثم لما انبثق عنهم من واجهات جموعية تهتم بالنشاط الاجتماعي والخيري (جمعية الإرشاد والإصلاح) وحزبية تضطلع بالعمل السياسي (حركة المجتمع الإسلامي حماس).

فما هي الملابسات والظروف التاريخية التي ولدت فيها هذه الحركة؟ متى تأسست فعليا؟ من هم أهم روادها المؤسسون؟ بمن من الأفكار تأثروا؟

4. 1- جماعة محفوظ نحناح: النشأة والتأسيس؛

يرتبط تاريخ هذه الحركة ارتباطا كبيرا بتاريخ زعيمها محفوظ نحناح؛ بحيث لا نكاد

(1) Aissa Khelladi. Op. cit. pp 143-141.

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

نتصور انفصالا بينهما، وتلك كما يبدو ظاهرة نرقبها في العديد من الحركات المتأسسة بإلهام زعيم أو بتوجيه قائد ذي شخصية كارزمية. ومعظم الحركات الإسلامية، وبالأخص الحركات ذات الحساسية الإخوانية لا تخرج عن هذه الملاحظة-القاعدة. وحيث الأمر كذلك فإنه غالبا ما يتجه التعريف بتاريخ الحركة ومراحل تشكلها وتطورها إلى الحديث عن جهود مؤسسها، وعن بعض مراحل وتفاصيل حياته، وفي ذلك تأكيد للملاحظة التي ألمعنا إليها سابقا^(٩). ومثل حركة «جماعة الشرق» تتضارب الآراء والمواقف حول الفترة التاريخية التي من الممكن أن تكون «جماعة الوسط» قد بدأت تتلمس فيها طريقها للولوج إلى عالم الوقائع المحسوسة، وتتحول إلى كيان قائم بذاته له صدام وتأثيره في الساحة الدعوية، وساحة العمل الإسلامي في الجزائر.

يعترف بعض المهتمين بالموضوع من الإسلاميين بأنه في الوقت الذي بدأ فيه عبد الله جاب الله وشباب حركته ينشطون على مستوى جامعة قسنطينة رافعين شعار الفكرة الإخوانية، ويسعون للتمكين لتجربة دعوية تستلهم فكر جماعة الإخوان المسلمين بين أوساط الطلبة، كان محفوظ نحناح قد باشر عملا في نفس الاتجاه رافعا هو الآخر شعار الفكرة الإخوانية ومعلنا الولاء والانتماء إليها. أو ليس هو من نظم -مثلا يقول حسن كاتب- مع مجموعة من الشباب المشايخين له معرضا للكتاب بالقبة بالتزامن مع معرض 1975 المنظم من طرف مسجد الطلبة^(١٠)، وبدأ يسجل بذلك حضوره المتميز والمستقل على صعيد ساحة العمل الإسلامي. وهو أيضا من سافر قبل ذلك بعام (سنة 1974) إلى مصر، ثم إلى البقاع المقدسة في سنة 1976، والتقى هناك بجمع من قيادات الإخوان المسلمين الخارجين حديثا من السجون، وهناك بايع التنظيم المصري على أن يكون المراقب العام

(٩) هذا ما نلاحظه في العديد من الكتابات التي تناولت البحث والدراسة الحركة الإسلامية في الجزائر على العموم، وحركة محفوظ نحناح على الخصوص، أو ما نلاحظه في الأوراق والكتيبات والمواقع الرسمية الصادرة عن الحركة (أي حركة مجتمع السلم)، أنظر مثلا: احمدية عياشي، مرجع سابق، ص 206 وما بعدها؛ وأيضا: «حركة المجتمع الإسلامي حماس، مقطع للإسلام السياسي المعتدل»، في: فيصل دراج وجمال باروت (تحرير)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 741-751؛ وأيضا: بعض الكتابات المدرجة ضمن الموقع الإلكتروني لحركة مجتمع السلم:

<http://www.hmsalgeria.net>.

(١) حسن كاتب، مقابلة سابقة، وأيضا: رمضان يخلف، «انتشار فكر الإخوان بالجزائر غير مرتبط بأي شخص، جريدة الخبر الأسبوعي، العدد 374 (من 29 أفريل إلى 05 ماي 2006)، ص 10.

للإخوان المسلمين في الجزائر⁽¹⁾. في مقابل هذا الرأي الذي يرجع بداية ظهور هذا العمل المنظم والمستقل في هذه المنطقة من الجزائر إلى هذه المرحلة المتأخرة، هناك رأي آخر يحيل أصول هذه الحركة ونشأتها التاريخية إلى فترة سابقة على هذا التاريخ (منتصف السبعينيات) بعقد كامل من الزمن؛ أي إلى بدايات الاستقلال، وتحديدًا إلى سنة 1963.

هذه الرواية نجدها متداولة كثيرًا لدى نخبة من قياديي الحركة الأوائل، ونقل هذا الموقف بعض الدارسين المعاصرين؛ فمايكل ويليس مثلاً -في معرض حديثه عن ما سماه الحركة الإسلامية المجزأة والمقسمة إلى وحدات صغيرة نتيجة الضغط الذي مارسه النظام الحاكم منذ إقدامه على حل جمعية القيم وتشيتت أعضائها- يقول إنه «كان لمجموعات من الشباب الجزائريين بقيادة أستاذ في المرحلة الثانوية يدعى محفوظ نحناح روابط عقائدية وشخصية قوية مع الإخوان المسلمين في مصر وكانوا قد بدأوا بتنظيم أنفسهم أثناء فترة رئاسة ابن بلة»⁽²⁾. وإن كان من الصعب التأكد من مدى صحة هذا الرأي نظراً لغياب الشواهد الملموسة الدالة على ذلك، بسبب طبيعة الظروف التي مرت بها الجزائر في تلك المرحلة، وطبيعة النظام السياسي المتوجس من كل معارضة، وما فرضه من قبضة حديدية جعلت من كل حركة معارضة تعتمد في حال بقائها واستمرارها إلى ممارسة عملها النضالي في أجواء التخفي والسرية المطلقة.

إن ما يتوفر بين أيدينا اليوم هو مجموعة من الشهادات لنخبة من قياديي هذه الحركة، وهي تؤكد كلها (أي هذه الشهادات) على حضور حركتهم في تلك المرحلة الباكرة من زمن الاستقلال. ففي كلمته الافتتاحية أمام المؤتمر التأسيسي لحركة المجتمع الإسلامي حماس^(*) أكد الشيخ محمد بوسليماني (وهو الرجل الثاني في الحركة)^(**) بأن حركتهم

(1) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتليقة»، مرجع سابق.

(2) ايكمل ويليس، مرجع سابق، ص 82.

(*) نفس هذه الكلمة تقريباً كان قد ألقاها في محاضرة عامة أمام ملتقى اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا صيف 1991. غير أن هناك بعض الاختلافات المثيرة للانتباه بين النصين، ففي الوقت الذي يتحدث فيه أمام المؤتمر عن حركته ويرجع بداياتها إلى سنوات 1963 تحديداً، نجده في محاضراته أمام اتحاد المنظمات الإسلامية يتحدث بنفس المبارات تقريباً عن مطلق الحركة الإسلامية من دون قصرها على حركته؟

(**) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

عملت -تحت مبرر انحراف النظام الحاكم عن مبادئ ثورة نوفمبر- على التأسيس للعمل الإسلامي بعيد الاستقلال بقليل قائلًا «تأسست حركتنا سنة 1963، ومنذ ذلك بادرت في نشاطها التربوي ونشر الفهم السليم للإسلام كمقيدة وكنظام اجتماعي وسياسي واقتصادي. كما أن هذا العمل كان ينمو في الأوساط الجامعية ومع الطلبة، ثم بدأ المد الإسلامي ينتشر وتتسع دائرته شيئاً فشيئاً. وميزة هذه الفترة (1964) البطء في التنامي نتيجة الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي. دام العمل التربوي مع المحيط المحلي وكذا التنظيم التأسيسي والسري إلى غاية 1976. (ثلاثة عشر) 13 سنة كانت كافية لجماعتنا بأن تنتقل من مرحلة الدعوة السرية والعمل التربوي البسيط إلى... الانتقال بالمجتمع الجزائري إلى مرحلة الوعي بشمولية العقيدة»⁽¹⁾. هل بوسعنا أن نتحدث هنا -تبعاً لهذه الشهادة- عن تنظيم هو في مراحله الأولى من التشكل لينتقل إلى جهاز مأسس ومهيكل؟ ذلك ما لا نرجعه، فلم نسمع خلال كامل هذه المرحلة عن حركة أو تنظيم سوى ما كان من أمر حركة بعض الأعضاء المتبقين من جمعية العلماء، أو ما باشرته نخبة جمعية القيم من عمل جمعي علني، أو ما كان يقوم به مالك بن نبي وبعض تلاميذه من نشاط فكري بعد رجوعه إلى الجزائر. وحتى جمعية القيم التي ضمت إليها نخبة من الطلبة والمثقفين من إقليم العاصمة ومنطقة الوسط، لم نسمع أن الشيخ محفوظ نحناح أو أحداً من عناصر مجموعته قد اقترب منها، أو انتسب إليها، مثلما كان حال بعض نظرائهم من الناشطين الإسلاميين الآخرين ممن كان لهم تأثير في ساحة العمل الإسلامي إبان تلك المرحلة، أمثال عباسي مدني ورشيد بن عيسى وعبد الوهاب حمودة وغيرهم.

إننا لم نسمع بتحريك للشيخ محفوظ نحناح في هذه المرحلة سوى ما تنقله بعض الأدبيات الشفوية من أنه كان قد بدأ يباشر قبل الاستقلال خطواته الأولى في العمل الدعوي بمساجد العاصمة والبلدية؛ حيث كان يدرّس في حلقاته كتاب «ظلام من الغرب» للشيخ محمد الغزالي⁽²⁾. وعندما دخل عقد الستينيات لم نر محفوظ نحناح يمارس أي نشاط

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 92-93.

(2) حميدة عياشي، مرجع سابق، ص 207.

واضح المعالم في حقل العمل الإسلامي سوى ما كان له من اقتراب من مجموعة مسجد الطلبة من تلاميذ مالك بن نبي بعد تأسيس مسجد الجامعة المركزية عندما انتسب إلى هذه الجامعة طالبا سنة 1966 بقسم الآداب واللغة العربية.

المناسبة الوحيدة التي أخرجت إلى العلن كيانا إسلاميا لم يكن معروفا قبل هذه المرحلة، وأبرزت إلى السطح تنظيميا للإسلام الاحتجاجي هو «جماعة الموحدون» كانت مناسبة مناقشة ميثاق 1976؛ حيث يقول الشيخ بوسليمان في هذا الصدد «في سنة 1975 ظهر ما نسميه في الجزائر بقانون الثورة الزراعية... وقانون الأسرة فتحركت الجماعة لتظهر للمجتمع الجزائري الأخطاء... بأن هناك مؤامرة على الأسرة ليست بالطريقة المباشرة وإنما بالطريقة القانونية، وكان بعد ذلك مباشرة انتخابات الميثاق والدستور. هذا الميثاق والدستور الذي استطعنا أن نكشف أن الذي صنعه والأيدي التي كتبه، والفكر الذي صنع له الحدث لا علاقة له بالإسلام، ولا علاقة له حتى بالجزائر... تحركت الحركة ببيان... دعونا فيه الشعب الجزائري المسلم إلى رفض الميثاق والتمرد على النظام الحاكم، والمطالبة بتطبيق الإسلام شريعة ومنهاجا... البيان كان بإمضاء «الموحدون» ويحمل عنوان «إلى أين يا بومدين. كان هذا في سنة 1976»⁽¹⁾.

لكننا نكرر التساؤل، هل هذه الحركة الاحتجاجية يقف وراءها تنظيم مكتمل البناء، وسابق في النشأة على هذه المرحلة التاريخية؟ أم هو تنظيم ولد بطريقة طفرية وفجائية فرضها زخم الأحداث والتجاذبات في الرأي الناجمة عن مناقشة مشروع الميثاق الوطني كوثيقة أريد لها أن تكون مصدرا لسياسات الأمة، وقوانين الدولة، واختياراتها في المرحلة اللاحقة؟.

إننا رغم شح ما نتوفر عليه من المعلومات التاريخية حول هذه القضية نرجح أن تكون ولادة هذه المجموعة -التنظيم حدثا عارضا فرضه ضغط الزمان والمرحلة أكثر من كونه تنظيما مستكملا الجهوزية، وواضح المعالم، ودقيق التنظيم والخطة. أما العناصر العازمة

(1) محمد بوسليمان، «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر»، (en ligne)، (Consultée 2005/11/13)، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.chihab.net>، وللاطلاع على نص البيان كاملا أنظر ملحق الوثائق من هذه الدراسة.

التي يتكون منها فقد جمعها قبل هذه اللحظة- كما جمع غيرها في مناطق أخرى- هدف مشترك هو هدف الدعوة الإسلامية، وما كانت قد اضطلمت به في هذا الصدد يدخل في سياق ما يسمى بالعمل الدعوي التلقائي.

وما يؤيد ما نذهب إليه هو منطوق بعض شهادات أعضاء هذه المجموعة أنفسهم؛ فمصطفى بلمهدي^(*) مثلاً يؤكد على أن «حركة الموحدين عبر مسيرتها وتغيير أسمائها تكيفاً مع الظروف والتطورات، انتقلت إلى جمعية الإرشاد ثم حركة المجتمع الإسلامي... مرت على ثلاث مراحل بارزة تفصلها فواصل تاريخية في سلم التطور الطبيعي... بدأت دعوة عامة بخروج الجزائري من الجهاد الأصغر جهاد تحرير الأرض إلى الجهاد الأكبر جهاد البناء والتعمير. توجهت الحركة إلى بناء الإنسان الجزائري المسلم مواصلة لجهود جمعية العلماء الجزائريين التي غابت مرجعيتها بالتجميد والإقامة الجبرية»⁽¹⁾.

وفي حوار له مع مجلة المختار يؤكد بلمهدي على أن «الحركة (ويقصد هنا حركة مجتمع السلم) مرت بمراحل للوصول إلى الهيكلة والمؤسسات، منذ تاريخ توقيف القتال عام 62 الساحة كانت مهياًة للانطلاق في الدعوة العامة، تميزت بتمطش الشعب الجزائري إلى الإسلام... والمشاركة في حركة بناء المساجد وفتح المصليات وتحويل الكنائس، وكانت هذه المرحلة مرحلة نشر الإسلام الصحيح الذي كان يتزعم دعوته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قبل الثورة فكانت حاجة الشعب الجزائري بعد الاستقلال استئناف هذا الواجب»⁽²⁾.

إن العمل الذي باشره هؤلاء الشباب لم يزل حتى هذه المرحلة -مثلاً تبرزه هذه الشهادة- محض دعوة عامة فرضتها متطلبات مرحلة ما بعد الاستقلال، ولم تظهر عليهم علائم الانتظام والتكتل بشكل واضح إلا في فترة لاحقة يحددها بلمهدي نفسه بمرحلة ما

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، (en ligne)، (Consulté le 11/13/2007)، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=article&sid=37>.

(2) حوار مع الشيخ مصطفى بلمهدي، (en ligne)، (Consulté le 2009/06/02)، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831>.

بعد خروجهم من السجن بداية الثمانينيات؛ حيث يقول: «كانت فترة المحنة (ويقصد فترة السجن من 1976 إلى 1980) مدرسة... سمحت بمراجعة التجربة السابقة وتقييم نتائجها... لتأسيس مرحلة جديدة لما بعد السجن، تنقل الحركة من الدعوة العامة المحضة لتنظيم محكم له مظهر عام لاستمرار الدعوة العامة وتنظيم داخلي يعتمد الخطة والاستراتيجية المبنية على رؤية واضحة للمستقبل»⁽¹⁾. ونظرا لأن الأمر كذلك فقد مالت بعض الآراء فيما يتعلق بـ «جماعة الموحدون» إلى التأكيد على أن هذا التنظيم هو أقرب إلى تنظيم فرضه البيان المنشور أكثر من كونه تنظيما موجودا فعلا على أرض الواقع، فالبيان كان يحتاج -مثلا- يقول هؤلاء- إلى توقيع لينسب إلى جهة ما، فإما أن يوقع باسم أفراد وهذا كانت تحول دونه أسباب أمنية، وإما اللجوء إلى خيار التوقيع باسم هيئة رمزية سميت «الموحدون» وهو ما وقع عليه الاختيار⁽²⁾. فمحفوظ نحناح فضل مع مجموعته أسلوب المعارضة لنظام بومدين، وحتى يخرجوا هذه المعارضة إلى العلن أبرزوا وجودهم الرمزي بالإعلان عن تنظيم «الموحدون».

إنه ليس من مصلحة أي تنظيم مهما بلغت درجة تعبئته وتوسعه أن يفامر تحت ضغط لحظة تاريخية ما ليقضي على وجوده في حال كان له فعلا هذا الوجود السابق؟ وما يدل على أن التنظيم فرضه معطى المرحلة أكثر من كونه إطارا سابقا على هذه الفترة، حجم ونوعية ما قام به من نشاط احتجاجي؛ إذ تعد تلك الأعمال الاحتجاجية التي باشرها شكلا من أشكال العمل الاستمراري، ولم ترتق إلى مستوى العمليات النوعية كما كان حال أعمال بعض المنظمات الإسلامية المشابهة في بعض البلاد الإسلامية كتتنظيم الفنية العسكرية المصري مثلا^(*).

كما أن السرعة التي تم بها تفكيك هذا التنظيم والقبض على معظم أعضائه الفاعلين تبرز مدى هشاشته وضعفه من الناحية التنظيمية، وبالتالي تتأكد لنا حداثة ولادته كجماعة منظمة. فمن المعلوم أن الجماعة التي تسمت باسم «الموحدون» سحبت ووزعت بيانات تحريضية مناهضة لنظام بومدين ولسياساته واختياراته الأيديولوجية، وأتبعت توزيع هذه

(1) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، مرجع سابق.

(2) رياض حاوي، مرجع سابق.

(*) أنظر تفصيله في: عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص 95 وما بعدها.

البيانات بعمليات ميدانية تمثلت في التعريض بالنظام الحاكم عبر الكتابة على الجدران، وتقطيع الأسلاك الهاتفية، وتكسير أعمدة الكهرباء في بعض نواحي العاصمة والبلدية وبوسماعيل والأرباء⁽¹⁾. لكنه لم تمض إلا فترة قصيرة حتى تم القبض على رأس هذا التنظيم (محفوظ نحناح)، ثم على معظم أعضائه وقدموا للمحاكمة^(*) بتهمة محاولة قلب نظام الحكم وتكوين جماعة محظورة، وبذلك تم الإجهاز على هذه المجموعة الإسلامية المعارضة وتوقيف عملها -تقريبا- طيلة الفترة التي مكث فيها أعضاؤها داخل السجون. وفي ما يأتي جدول بأسماء بعض هؤلاء الأعضاء ومدة الحكم بالسجن الصادرة بحقهم:

جدول رقم (5-5) أعضاء تنظيم «الموحدون» ومدة محكوميتهم

العضو	مدة محكوميته (بالسنة)	المدة الفعلية المقضية في السجن
محفوظ نحناح	15	4
محمد قيراط	10	4
عبد اللطيف سلحام، داود سلام	8	3.5
رشيد كسوري، حسين ستعيد	7	3.5
محمد قندوزي، محمد خديجي، محمد بن أحمد، طاهر زيشي، بولنوار سطلانيت، بوجمعة عياد	6	0
محمد بلعياشي، محمد رزوقي، علي بومعيزة	5	3
محمد بوسليمان، مصطفى بلمهدي	3	3
محمد حزوي	1	1

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 116-117.

لكن الجهد الدعوي والحركي لهذه المجموعة العازمة استؤنف من جديد بمجرد خروج أوائل أعضائها من السجن بعد استفادهم لمدة محكوميتهم. وعندما دخل عقد

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 106.

(*) لا تتجاوز المدة بين الاحتجاج والقبض على جماعة الموحدون خمسة أشهر، فالبيان الأعمال الاستعراضية وقعت في منتصف شهر جوان، وهي فترة الاستفتاء على الميثاق، أما القبض على أول أعضائها وهو محفوظ نحناح فقد تم ليلة 05 ديسمبر 1976، وانطلقت جلسات المحاكمة بالمحاكمة العسكرية للبلدية شهر ماي 1977.

الثمانينيات صدر عفو رئاسي سنة 1980 -تشير بعض المصادر إلى أنه تم بوساطة أمير الكويت-⁽¹⁾ شمل زعيمهم محفوظ نحناح ومن تبقى معه من أعضاء التنظيم. عندها كان اسم بومدين ونظامه وقبضته الحديدية قد تواروا إلى حيز التاريخ، ودخلت الجزائر ومعها الحركة الإسلامية مرحلة جديدة هي مرحلة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد مع ما سجل فيها من انفتاح وتحلل من التزامات وخيارات الفترة السابقة ومن طابعها الدكتاتوري.

تحت تأثير هذه التغيرات الطارئة على الصعيد المحلي الداخلي (موت الرئيس بومدين)، وعلى الصعيد الإقليمي والدولي (حدث الثورة الإسلامية الإيرانية، الجهاد الأفغاني) كان المد الإسلامي في الجزائر يتسع ليتحول إلى تيار شعبي عام. في هذه المرحلة يقول بوسليماني «خرجنا من السجن وجدنا أن المد الإسلامي عبارة عن سيل. ماذا نفعل؟ حاولنا قدر الإمكان أن نجتمع شتاته وأن نحوله إلى مسار طيب يصب في خزانات نستعملها في دفعات مرة على مرة ولا تقجر الطاقة دفعة واحدة»⁽²⁾.

إن العمل الفعلي لـ«جماعة الموحدون» سيبدأ منذ هذه اللحظة معتبرا ومستفيدا من أخطاء المرحلة السابقة حينما زجت المجموعة بنفسها في خيار المواجهة مع نظام لا تمتلك آليات مقاومته أو مغالبتها. ومنذ سنة 1982 ستتحول هذه المجموعة -تحت تأثير عديد العوامل- إلى قوة إسلامية منظمة وفاعلة؛ وستخرج من نطاقها الجهوي (منطقة البليدة والوسط) لتحقيق امتدادها وتواجدها ثم انفراسها في مناطق أخرى من الوطن.

إن محفوظ نحناح الذي لم يزل حتى منتصف السبعينيات شخصية مغمورة تقف على رأس مجموعة صغيرة من المناضلين والأتباع، تحول عند مقدم عقد الثمانينيات إلى زعيم إسلامي معروف، زاد من سمعته وشهرته ما كان قد قضاه في ظل نظام بومدين من سنوات السجن، وما بدأت تنشره عنه بعض وسائل الإعلام الإسلامية، وخاصة تلك المرتبطة منها بتيار الإخوان المسلمين. فقد قدمته «مجلة المجتمع» الكويتية على أنه زعيم الحركة الإسلامية في الجزائر بلا منازع، وهو نفس ما فعلته المنشورات الإخوانية الأخرى -التابعة

(1) أحمدية عياشي، مرجع سابق، ص 208. وإنتا لتساءل هنا-إذا صح هذا الخبر- هل كان لناشطي جماعة الإخوان المسلمين الكويتيين-وقد كانوا من أكثر فروع جماعة الإخوان نشاطا في منطقة الخليج- دور في تشجيع حصول هذه الوساطة لإطلاق الشيخ نحناح؟

(2) محمد بوسليماني، المرجع السابق.

للتنظيم العالمي - في مصر وفي الكويت وفي كامل أوروبا⁽¹⁾.

لقد استمر عمل الحركة في هذه المرحلة بطريقة سرية، ولم تكتف بالعمل الدعوي العام بل حاولت رفضه بجهود حركي وتنظيمي مكافئ (علنية الدعوة وسرية التنظيم) يصف لنا مصطفى بلمهدي بعض حيثياته بقوله «بمخرج القيادة من السجن والتأمل والدراسة وتحميل الظروف الجديدة... وبعد تراث لمعرفة حقيقة العهد الجديد... وضعت الحركة خطتها الاستراتيجية عام 1982، وضعت ضمنها تحليلاً سياسياً واعياً بالواقع وتطوراته... وتصورها للمجتمع، ووضعت طريقة التعامل مع كل طرف وحددت الأهداف الكبرى والثوابت الشرعية والحركية... كما أن هذه الخطة هي منطلق الحركة للهيكلة عبر الوطن في تقسيمات إدارية سرية من الأسرة إلى الناحية إلى المنطقة إلى الجهة إلى المكتب القطري في إطارها تتم عملية الانتقاء من اللقاء ثم الارتقاء تعريفاً وتكويناً وتنفيذاً بالثقة والتعيين»⁽²⁾.

وفي محاولاتها البحث عن مكان لها ضمن خارطة العمل الإسلامي في الأحياء الشعبية، أوفي الجامعات لم يمر جهد جماعة الشيخ نحناح من دون حصول بعض الاحتكاكات السلبية، بل والعنف أحياناً بمجمل الفاعلين الآخرين في الساحة الإسلامية وخاصة الجامعية منها، فقد شهدت كل المرحلة التي تلت السنتين الأوليين من عقد الثمانينيات صراعات متعددة بين الجماعات والحركات الإسلامية العاملة في الساحة الجزائرية حول مواقع التأطير والنفوذ والتواجد كالمصليات ومساجد الأحياء الجامعية.

4. 2- التسمية والشهرة وبعض خصائص النواة المؤسسة :

مثل غيرها من الجماعات الإسلامية الموجودة في الساحة الدعوية الجزائرية تشترك معهم هذه الأخيرة في أصل التسمية؛ فهي إما تسمية تحيل إلى زعيم أو إلى أصل منشأ، أو إلى ارتباط بفكرة أو هيكل تنظيمي مخصوص. فالجماعة مجال بحثنا تسمت بالعديد من الأسماء، كان أولها -مثلما أشرنا إليه آنفاً- «جماعة الموحدون» وهي -في حدود علمنا- التسمية الوحيدة التي أطلقها عليها مؤسسوها مستلهمينها بحسب

(1) Mostafa Brahami, op. cit.

(2) مصطفى بلمهدي، «من التأسيس إلى المؤسسة»، مرجع سابق.

ما أشار إليه بعض الدارسين⁽¹⁾ من الإرث السياسي لمنطقة المغرب الإسلامي ممثلاً في دولة الموحدين التي أسسها المهدي بن تومرت وعبد المؤمن بن علي. كما يمكن أن يشير مدلول الكلمة -بحسب ما يحتمله جذرها في اللغة العربية- إلى معنى «التوحيد» بما هو أفراد الله بالعبودية باعتباره أصلاً هاما من أصول الاعتقاد الإسلامية. بخلاف هذه التسمية فإن كل التسميات الأخرى كان مصدرها «الخصوم» أو «المنافسون» من نفس العائلة الحركية؛ فقد كانت «جماعة الشرق» تطلق على جماعة الإخوان المروجة للعالمية تسمية «جماعة البليديين»، أو «جماعة الوسط» تأكيداً لانحصارها في منطقة جغرافية هي منطقة الوسط الجزائري ومنطقة البليدة تحديداً؛ حيث ينحدر منها غالبية مؤسسيها وعناصرها القيادية الأولى. كما تسمت الجماعة أيضاً بـ«جماعة نحناح» نسبة إلى مؤسسها ورأس هيكلها التنظيمي الشيخ محفوظ نحناح. وعندما طرحت مسألة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين انحاز محفوظ نحناح لفكرة العالمية (عالمية الدعوة وعالمية التنظيم)، وأصبح مع زميله محمد بوسليماني من أكثر الداعين لها في الساحة الحركية الجزائرية خلال عقد الثمانينيات، واستطاعوا بذلك الحصول على مباركة القيادة المركزية لجماعة الإخوان المسلمين بعد مبايعتهم لمرشدها العام. وبهذا المسلك تحول نحناح إلى مرشد الإخوان المسلمين في الجزائر، وأصبحت التسمية الرائجة حول حركته هي «جماعة الإخوان العالميين» التي تصطف قبالة «الإخوان المحليين» الذين يتزعمهم الشيخ عبد الله جاب الله، أو «جماعة البناء الحضاري» (الجزارة) التي تزعمها الشيخ محمد بوجلuxe التيجاني ثم من بعده الشيخ محمد السعيد. أما عن النخبة المؤسسة فإن ما نمتلكه من بيانات يبرز لنا بعض المعطيات الهامة في هذا الصدد:

(1) فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 104؛ وأيضاً: رياض حاوي، مرجع سابق.

جدول رقم (5-6) بعض خصائص «جماعة الموحدون»

المهنة	لغة التكوين	التخصص في الجامعة	المنطقة الجغرافية	الفئة العمرية لحظة السجن (1976)		العضو
				السن	تاريخ الازدياد	
أستاذ التعليم الثانوي	العربية	الأدب	البلدية	34	1942	محفوظ نحناح
أستاذ التعليم الثانوي	العربية	الأدب	البلدية	35	1941	محمد بوسليماني
مدير مدرسة ابتدائية	العربية	الأدب	البلدية	32	1943	مصطفى بلمهدي
§	§	§	المدينة	30	1946	بوجمعة عياد

المصدر: إعداد شخصي

من مجموع 20 عضو تقريبا تم القبض عليهم عشية الاحتجاج على نص الميثاق الوطني المقدم للاستفتاء عليه صائفة 1976 لا نمتلك معلومات موثقة عن الأصول الاجتماعية والثقافية، وعن أطر النشأة وأطر التكوين والمرور... لغالبية هؤلاء الأعضاء، بيد أن المعلومات الجزئية المتاحة عن بعضهم والمتوفرة بين أيدينا يمكن أن تعكس لنا بعض خصائص النخبة المؤسسة لما عرف بـ«جماعة الموحدون»، وما أصبح يعرف في الثمانينيات بـ«الإخوان العالميون». فمن أصل 20 عضوا، أربعة (4) منهم ينحدرون من حيث انتمائهم الجغرافي من منطقة وسط الجزائر (البلدية والمدينة) وهو ما يبرز انحصار المجموعة لحظة تأسيسها في هذه المنطقة. أما من حيث الفئة العمرية فالأربعة أعمارهم فوق سن الثلاثين، وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن أعضاء هذه الجماعة رغم كونهم شبانا إلا أنهم أكبر أعمارا من نظرائهم في «جماعة الشرق» الذين انحصر متوسط أعمارهم عند حدود 23 سنة. بينما لو حسبنا المتوسط العمري لهذه العينة الجزئية من أعضاء «تنظيم الموحدون» فإننا سنلاحظ أن الفارق العمري بين الجماعتين كبير؛ حيث يرتفع إلى حدود 33 سنة، بفارق عشر (10) سنوات كاملة. أما من حيث خلفيتهم الثقافية واللغوية فإن أعضاء هذا التنظيم لا يختلفون من هذه الزاوية عن نظرائهم في «جماعة الشرق»؛ فالعناصر الفاعلة

في التنظيم (في هذه المرحلة وفي المرحلة اللاحقة) وهم الثلاثي نحاح، ويوسليماني، وبلمهديمن العناصر المعربة وذات التكوين الأدبي، وعندما أنهى هؤلاء تكوينهم الجامعي التحقوا بحقل التعليم الثانوي والابتدائي، وهو مثلما بينا في غير هذا الموضوع فضاء العمل المفضل للعناصر الإسلامية الناشطة.

3. 4- «جماعة محفوظ نحاح، والعلاقة بالإخوان المسلمين»

تعتبر حركة محفوظ نحاح واحدة من الحركات التي تشكل امتدادا تاريخيا لتنظيمات الإخوان المسلمين، وإن كنا لا نعلم بيقين علاقة الرجل وحركته بهم (أي بالإخوان) قبل 1976؛ حيث لا تزال القضية محل اختلاف بين عموم الباحثين؛ بين مؤكد تلك العلاقة وناف لها. فبعض التحليلات تؤكد أن علاقة محفوظ نحاح بجماعة الإخوان سابقة على مرحلة خروجه من السجن سنة 1980؛ ويستشهدون على ذلك بمدة الحكم الذي أصدرته محكمة البلدية العسكرية في حق الرجل؛ حيث يتساءل عيسى خلافي عن سبب هذا الحكم القاسي على أعمال لا ترتقي إلى مستوى هذا التجريم ومستوى ما قدر لها من العقوبة لو لم تكشف دوائر الأمن العسكري عن علاقة محفوظ نحاح وانتمائه لمنظمات إسلامية عالمية⁽¹⁾. ويذهب البعض إلى أن هذه العلاقة تطورت عبر صلة كان قد ربطها مع بعض الأساتذة المصريين من جماعة الإخوان المسلمين حينما كان مدرّسا في التعليم الثانوي بالبلدية. وهؤلاء قاموا بتزكيته لدى القيادة المركزية للجماعة التي بايعها أثناء أدائه للعمرة في السنة نفسها التي أعتقل فيها؛ أي سنة 1976⁽²⁾. وتلك صورة أخرى من صور تأثير المتعاونين المشاركة في المشهد الحركي الإسلامي بالجزائر بعد تجربة هاشم شعبان مع جاب الله وجماعة الشرق.

وإن كانت هذه الرواية لا تصمد أمام بعض الحقائق التاريخية التي يمدنا بها تاريخ حركة الإخوان المسلمين المصرية، وتاريخ تطورها التنظيمي في الثلث الأخير من القرن العشرين. ذلك أن الحركة المصرية تعرضت بعد ثورة يوليو 1952 -وخاصة بعد وصول

(1) Aissa Khelladi; Op. cit. p138.

(2) رياض حاوي، مرجع سابق متوفر على الموقع: <http://www.chihab.net>؛ وأيضا: عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة 04، العدد 630.

جمال عبد الناصر للسلطة- إلى حملة استئصال منظمة قادت كل أجهزتها ورموزها القيادية إلى السجن والاعتقال من 1954 حتى 1971 تاريخ تسلم أنور السادات للسلطة بعد وفاة الرئيس عبد الناصر؛ حيث أفرج عنهم هذا الأخير وفتح أمامهم -إلى حين- مجال النشاط والحركة. ومنذ خروجهم من السجن باشرت القيادات الإخوانية وعلى رأسهم المرشد الثالث حسن الهضيبي جهودهم المكثفة للملمة شمل الجماعة، وإعادة ترتيب أوضاعها التنظيمية بعد 17 عاما من الحل والسجن والنفي، ففقدوا اجتماعا موسعا للإخوان في موسم الحج بمكة سنة 1973. لكن وفاة الهضيبي في أوت «أغسطس» من نفس السنة أدخل الجماعة من جديد في حالة من عدم الاستقرار التنظيمي، وأظهر إلى السطح بعض المشكلات الداخلية ذات الجذور التاريخية كصراع الأجنحة داخل الحركة بين قادة النظام الخاص وقيادات النظام العام، ورموز التنظيم المتواجدة بالخارج. وطرحت بعدة مسألة ما سمي ببيعة المرشد السري كخلف للهضيبي، ولم يتم تجاوز هذه الأزمات التنظيمية إلا مع بداية سنة 1977 حينما أصبح عمر التلمساني مرشدا للجماعة. في هذه السنة بالذات (أي 1977) بدأت شبكة العلاقات الخارجية لتنظيم الإخوان المسلمين تتحرك في اتجاه تحقيق تأسيس وتعميد الاتصال بقيادات الأقطار الأخرى التي تتواجد بها فروع إخوانية؛ وبالتالي تنظيم العلاقة بين القيادة العامة الجديدة وقيادات تلك الأقطار⁽¹⁾.

إذاً طيلة الفترة الممتدة من 1973 إلى 1977 لم تسجل مبادرات في اتجاه ربط العلاقة مع الخارج بسبب ما عاشته الجماعة من عدم استقرار تنظيمي، لذلك فإن الرواية التي تذهب إلى أن القيادة المركزية لجماعة الإخوان قد قامت بتزكيته الشيخ محفوظ نحتاج بعد مبايعته لها أثناء أدائه للعمرة في سنة 1976 تبدو على الأرجح غير صحيحة.

لكن هذا لا ينفي أن يكون الشيخ نحناح -وهو لا يزال في بدايات عمله الدعوي لم تتضح لديه مسألة الارتباط التنظيمي بعد- قد ربط بعض الصلات مع بعض عناصر الإخوان، كما كان يعقدها غيره من الطلبة والمثقفين الإسلاميين المغاربة المستقرين لغرض التثقيف أو استكمال الدراسة بالجامعات المصرية. بل إن هناك بعض الروايات

(1) عبد الله فهد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر بين التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، مرجع سابق، ص ص 203-268.

المؤكدة التي تقول بأن محفوظ نحناح كانت له صلة ببعض هؤلاء الإخوان، ومنهم نجل حسن البنا نفسه سيف الإسلام البنا عندما سافر هذا الأخير (أي نحناح) إلى القاهرة بغرض التسجيل في سلك الدراسات العليا بجامعة القاهرة؛ حيث مكث عنده فترة من الزمن بتوصية من بعض الإخوان⁽¹⁾.

أيا كان أمر تلك العلاقة فإن إلقاء القبض على محفوظ نحناح وجماعته سنة 1976 قد أرجأ فرص تعميق أو اصر الارتباط الفكري والتنظيمي بين المركز (الجماعة الأم في مصر) وفرعه (جماعة الموحدون) إلى فترة لاحقة. لذلك فإن تنظيم الإخوان المسلمين لم ينطلق بصفة فعلية في الجزائر -إذا ما استثنينا جهود جماعة الشرق المتأثرة فكريا بالإخوان- إلا بعد خروج محمد بوسليماني من السجن سنة 1979، ثم محفوظ نحناح سنة 1980 واستئناف هؤلاء لجهودهم الدعوية.

إن هذه العلاقة التي اعترافا بعض اللبس في تلك المرحلة الباكرة من عمر الحركة الإسلامية الجزائرية أصبحت واضحة كأكثر ما يكون الوضوح عند دخول عقد الثمانينيات؛ حيث شهدت هذه الفترة زخما كبيرا لتنظيمات الإخوان المسلمين في مختلف الأقطار العربية نتيجة ما حققته على المستوى الداخلي من حضور مكثف، وما أحرزته من نجاحات في ميادين العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وما كونه لها من مؤسسات وهيكل قوية في أقطارها، الشيء الذي أعطى للخطاب الإخواني حضورا وجاذبية في الشارع العربي والإسلامي. وفي هذه الفترة بالذات كانت جماعة الإخوان المصرية قد استكملت مبادرات التأسيس الفعلي للتنظيم العالمي، ووقعت وثيقة ميلاده في أواخر شهر يوليو 1982⁽²⁾. وبدأت جهود قياداتها الميدانية تتكثف في اتجاه استقطاب التنظيمات الإسلامية العاملة في مختلف البلاد العربية والإسلامية للانضمام إلى الفكرة والانضواء تحت مظلة «الجماعة الأم».

(1) هذا ما ذكره نجل حسن البنا في مقابلة صحفية معه عند عودته إلى مصر بعد حضوره مراسيم تشييع جنازة الشيخ محفوظ نحناح. أنظر نص المقابلة كاملا في موقع حركة الإخوان المسلمين: <http://www.lkhoueneonline.net>.

(2) أنظر: حسام تمام، «التنظيم الدولي للإخوان.. الوعد والمسيرة والمآل»، (En ligne)، (Consulté le 2009/08/01)، متوفر على الموقع:

<http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:16>>>.

لم تكن منطقة المغرب العربي بمعزل عن هذه المستجدات فقد عرفت الساحة الدعوية التونسية جدلاً كبيراً حول مسألة مبايعة التنظيم الدولي، وانقسم قياديو جماعة الفئوشي (حركة الاتجاه الإسلامي) بين رافض للفكرة ومؤيد لها. أما الساحة الدعوية في الجزائر فقد شهدت هي الأخرى استقطاباً ونقاشاً حاداً حول هذا الموضوع، وخاصة بين سنوات 1985-1986. وهي الفترة التي انضم فيها جناح من الحركة الإسلامية الجزائرية بقيادة محفوظ نحناح إلى هذا التنظيم؛ ومنذ تلك اللحظة أصبح نحناح المراقب العام للإخوان في الجزائر، وبدأ يتحرك رسمياً باسمهم، وي طرح المفاهيم الإخوانية في ساحة الدعوة من عالمية في الفكرة وعالمية التنظيم، ويدعو إلى بيعة التنظيم الإخواني في القاهرة، لأنه هو أمثل جماعة إسلامية، ولأن حسن البنا شهيد وهو إمام الدعوة المعاصرة بلا منازع. في حين رفضت فكرة الارتباط التنظيمي الجماعات الأخرى العاملة في الساحة الجزائرية وهي جماعة عبد الله جاب الله، وجماعة البناء الحضاري⁽¹⁾. وبهذا بدأت الساحة الدعوية في الجزائر تشهد عملية تشرذم وتناثر كبير بين أتباع هذه الجماعات الثلاث؛ حيث تحولت فضاءات النشاط الإسلامي المتاحة كالمصليات، ومساجد الجامعات، ومساجد الأحياء الجامعية، وحتى مساجد الأحياء الشعبية إلى فضاءات للمناوشة والصراع حول من يسيطر على هذا الموقع أو ذاك ليحشد الحشود ويجند الأتباع والمناضلين. كما حدث ما يمكن أن نسميه «تسرباً حركياً» داخل بعض الحركات التي رفضت الارتباط والالتحاق التنظيمي بالتنظيم الدولي، وزادت مستويات هذا التسرب بالخصوص بعدما فشلت مساعي الوحدة بين هذه الحركات؛ حيث التحقت بعض الإطارات من جماعة البناء الحضاري بالإخوان العالميين (فيما عرف بقضية أحمد بوساق)، كما التحق بهم (أي بالعالميين) بعض الدعاة المستقلين. غير أن ما شهدته «جماعة الشرق» من نزيف مس مناضليها كما بعض قياداتها كان أكبر نظراً للقرباء الفكرية بين التنظيميين؛ إذ يلتقي الإثنين حول مرجعية التراث الفكري الإخواني كقاعدة للتكوين الثقافي والحركي. وقد التحق كل هؤلاء بـ«جماعة نحناح» على أساس ما كان يروج بأنها الممثل الرسمي للإخوان؛ وعلى ضرورة توحيد العمل الدعوي تحت واجهة واحدة هي واجهة «الجماعة الأم والأقدم». ومما زاد من حدة هذه الانقسامية

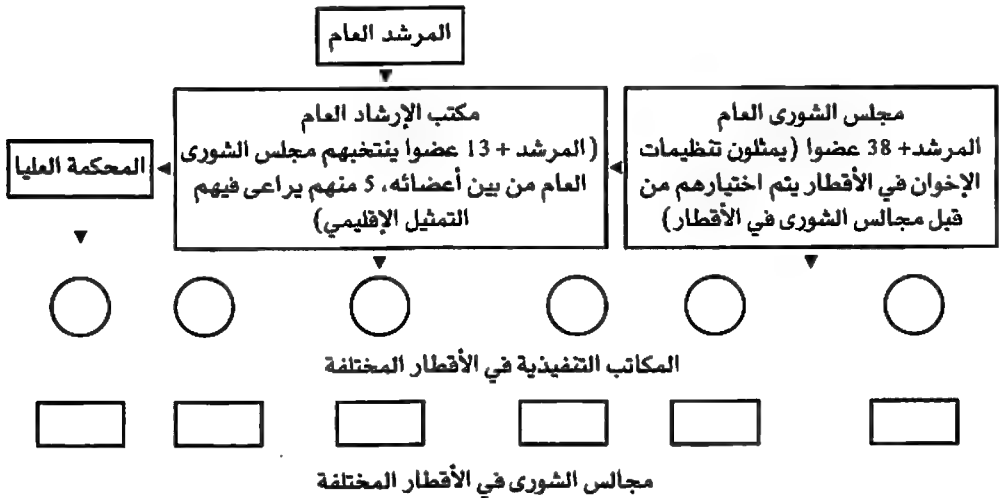
(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الحلقة 04، العدد 630؛ وأيضاً: Mostafa Brahami. op. cit.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

في مستوى المشهد الدعوي الجزائري في تلك المرحلة بروز الحساسية السلفية -بمكوناتها واتجاهاتها المختلفة- إلى السطح، وبداية توسعها وانفراسها شيئا فشيئا تحت ضغط جهود مجموعة من الدعاة الشباب أمثال علي بلعاج^(*)؛ حيث انضافت إلى التشكيلة السابقة من الجماعات ودخلت كمتغير جديد في معادلة التنافس والصراع، بل وتحولت إلى منافس للجميع⁽¹⁾.

إن الذي يميز «الإخوان العالميين» كمكون انضاف منذ عقد الثمانينيات إلى مكونات الحركة الإسلامية الجزائرية الأخرى هو ارتباطه الفكري والعضوي التنظيمي بالمركز ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين المصرية؛ والقيادة التنظيمية للإخوان في الجزائر ممثلة في مكتب الإرشاد الذي يعتبر الهيئة العليا الخاضعة لشخص المرشد العام للإخوان المسلمين كأعلى مركز في الهرم التنظيمي للحركة. وفيما يلي مخطط يوضح تدرجية السلطة والعلاقة في هذه الحركة:

شكل رقم (5-1) يوضح بنية التنظيم الدولي لجماعة الإخوان المسلمين



المصدر: محمد بن مختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص 277، وأيضا: عبد الله فهد

(*) أنظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) Mostafa Brahami. op. cit.

النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر بين التجربة والخطأ»، في: توفيق الشاوي «وآخرون»، مرجع سابق، ص 203-268.

4. 4- «جماعة محفوظ نحناح»: مصادر التلقي والتكوين، والعلاقة

بالمعطى المحلي:

لا تختلف «جماعة محفوظ نحناح» أو ما اصطلح عليهم بـ«الإخوان العالميين» من هذا المنظور عن «جماعة الشرق»، فالحركتان وإن كانتا متخالفتين على مستوى المعطى التنظيمي فإنهما تتقاطعان على مستوى المعطى الفكري؛ حيث تشكل مدرسة وتراث الإخوان نقطة تلاقيهما. لقد برز تأثير محفوظ نحناح والمجموعة المرافقة له بالفكرة الإخوانية في مرحلة باكراً من مسيرتهم في حقل العمل الدعوي والتغييري، فأول ما بدأ يلقيها الشيخ نحناح من دروس في حلقاته بمساجد البلدية (مسجد ابن سعدون) -وهذا ما قد يشير إلى تأثيره بالفكر الإخواني مبكراً- فصول من كتاب «ظلام من الغرب» للشيخ محمد الغزالي وهو واحد من أعمدة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وأحد المتخرجين من مدرسة الإخوان المسلمين.

إن محفوظ نحناح كملهم لجماعته ومؤثر في مسار تشكيلها وتطورها الفكري والتنظيمي إلى حين تحولها إلى حزب سياسي في 6 ديسمبر 1990 هو مثلما يقول عنه أحميدة عياشي «خريج مدرستين أساسيتين: مدرسة الإخوان المسلمين على الصعيد العقائدي والسياسي، والمدرسة الوطنية على مستوى الخطاب الثقافي»⁽¹⁾. ومعلوم أن الشيخ نحناح ومعه بوسليماني وبلمهدي، والثلاثة يشكلون طليعة النخبة المؤسسة «لجماعة الموحدين» ثم لوريثتها «جماعة الإخوان العالميين» هم خريجو مدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية في مدينة البلدية مسقط رأسهم. وقد تلقوا تعليمهم الأول على يدي الأستاذ محمد محفوظي أحد أركان حزب الشعب الجزائري، وعندما اندلعت الثورة التحريرية شاركوا جميعاً بطريقتهم في دعمها. يمكننا القول إذاً إنهم من هذا المنظور بدأوا حياتهم النضالية -وخاصة محفوظ نحناح- متأثرين بالميراث الفكري والنضالي للحركة الوطنية الجزائرية

(1) أحميدة عياشي، مرجع سابق، ص 207.

ممثلاً في شقه الوطني بحزب الشعب الجزائري، لا الإصلاحي (جمعية العلماء المسلمين)؛ حيث لم يعرف لهؤلاء علاقة بنخبة جمعية العلماء أو بمدارسها في تلك المرحلة.

غير أن هذه البداية النضالية ذات الانتماء الوطني بدأت تميل بعد استرجاع الاستقلال في اتجاه «الإسلامية الصريحة» التي تتبنى الدفاع صراحة عن مكونات الهوية الوطنية، وعلى رأسها العروبة والإسلام وتدعو إلى تثمينهما وإلى ضرورة استعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع. وقد بلغ أوج التعبير عن هذا الانتماء عشية 1976 عندما انتفضت نخبة «جماعة الموحدون» ضد نظام هواري بومدين وضد اختياراته الأيديولوجية في عمل احتجاجي عد في تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية أول مواجهة ميدانية مع النظام السياسي الجزائري، قبل أن تتطور هذه المواجهة في شكل من العمل المسلح مع مصطفى بويعل في منتصف الثمانينيات ومع الجماعات الإسلامية المسلحة الأخرى بعد إلغاء المسار الانتخابي سنة 1993. وخلال هذه الفترة كانت جهود نحناح وزملائه متجهة نحو العمل التربوي المتمحور حول محاولة نشر الفهم السليم للإسلام كعقيدة وكنظام حياة، وترسيخ الالتزام بتعاليمه وسلوكياته ضمن المجتمع العام وضمن المجتمع الطالب في الجامعة؛ حيث كان نحناح -قبل أن يختار طريق الاحتجاج ويتصادم مع النظام السياسي- طالباً ناشطاً مع نخبة مسجد الجامعة المركزية في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات.

إذاً برز انحياز محفوظ نحناح إلى الإسلامية الصريحة مبكراً، وقد انعكس ذلك في مجمل مساره النضالي اللاحق. ولأن تجربة حركة الإخوان المصرية كانت تلقي بظلالها على المشهد الثقافي والحركي الجزائري منذ الستينيات بدءاً من تعاطف النخب الإسلامية الجزائرية مع محنة سيد قطب، ومحنة الإخوان على يدي الرئيس عبدالناصر؛ وانتهاء بالتفاعل مع ما كان يفد على الجزائر من المتعاونين المشاركة؛ ومن الكتابات والأدبيات الفكرية والحركية لمدرسة الإخوان. فإن كل هذه العوامل -وغيرها- فتحت أفق محفوظ نحناح على تجربتهم الدعوية والحركية فأصبح من أكثر المتأثرين بها والمتحمسين لها. ومثلّ بذلك -كما يقول راشد الفنووشي- «جسراً مهماً جداً لنقل الأفكار الإصلاحية المشرقية، والمناهج التربوية التي مثلها فكر الإخوان المسلمين عامة إلى الجزائر

والمغرب العربي على نحو ما، سواء عبر التدريس وسط طلاب الجامعة، أم كان في عمق البلاد عبر شبكة المساجد، ولا سيما في منطقة الوسط التي ينتسب الشيخ (إليها)... فكان من أهم أركان بسط فكر الدعوة الإسلامية في هذا القطر الإسلامي المهم^(١). وبرز هذا الانحياز أكثر وضوحا عندما انتظم (هو وجماعته) بشكل نهائي في الهيئات الدولية لتنظيم الإخوان المسلمين؛ حيث أصبحت هياكلها إطارا جديدا لنضالهم؛ وأصبح فكر الإخوان وتراثهم وكتاباتهم مادة التكوين والتثقيف والنشاط والحركة، بدءا برسائل حسن البنا وكتابات سيد قطب، ومحمد أحمد الراشد، وفتحي يكن، وانتهاء بما يستجد من كتابات رموزهم الفكرية والحركية، سواء تلك المنضبطة منها بإطار الإخوان التنظيمي والناشطة فيه، أو تلك المندمجة معهم فكريا غير المنتظمة في حركتهم كالقرضاوي والغزالي والندوي... وغيرهم.

إن نظرة سريعة على برنامج النشاط اليومي لأعضاء «جماعة الموحدين» بمعتقل البرواقية الذي جُمِعوا فيه بعد سنة من صدور قرارات المحكمة بسجنهم تبرز لنا جانبا من طبيعة التكوين الثقافي الذي كان يتلقاه العضو في الجماعة. وأول ما نلمسه على هذا البرنامج غلبة البعد التبعدي-الإيماني؛ فمعظم نشاط المجموعة الممتد من صلاة الفجر إلى الليل يتراوح بين الصلاة وقراءة القرآن والأدعية المأثورة، ويتخلل هذا البرنامج نشاط «فكري» يتمثل في قراءة ومدارسة بعض الكتب المنتقاة لهذا الغرض.

وحول هذه المفردة بالذات نلاحظ حضورا واضحا للمدونة الفكرية الإخوانية وعلى رأسها الكتاب القطبي إلى جانب بعض الكتب الإسلامية التراثية مع غياب تام للكتاب الغربي^(*)؛ فمن بين مجموعة من الكتب التي تم تدارسها وهي: في ظلال القرآن لسيد قطب، فقه الدعوة لسيد قطب، مختصر منهاج القاصدين للمقدسي، خاتم النبيين لأبي زهرة، فقه السنة لسيد سابق، مختصر السيرة لابن هشام، مقدمة ابن خلدون نلاحظ حضورا للمؤلف

(١) راشد القنوشي، محفوظ نحن.. السباحة ضد التيار تصل بك للمنايع، [En ligne] [Consulté le: 2009/08/01]. متوفر على الموقع:

<http://www.islamonline.net>>>.

(*) قد ترجع غلبة بعض هذه المفردات لخصوصية ظروف وبيئة السجن.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الإخواني؛ إذ من بين سبعة مؤلفات نجد ثلاثة منها موزعة بين مجالات التفسير والدعوة والفقهاء المقارن تعود إلى بعض رجالات الإخوان (سيد قطب، وسيد سابق).

جدول رقم (5-7) مفردات البرنامج اليومي «لجماعة الموحدون» في معتقلهم

التوقيت	نوع النشاط
الصباح	- صلاة الصبح - قراءة الورد اليومي (أربع أحزاب) - قراءة المأثورات من الأدعية - الإفطار - قراءة في كتاب.
المساء	- صلاة الظهر - قيلولة - صلاة العصر - قراءة الورد القرآني - نشاط مفتوح - صلاة المغرب.
الليل	- صلاة العشاء - قيام - ذكر - حلقات.

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 108.

إننا نتساءل عن النهج الذي سلكته جماعة محفوظ نحناح في مباشرتها للعملية التغييرية في بدايات نشاطها الدعوي، فهي إن كانت تنتمي فكريا إلى جماعة الإخوان المسلمين فإن منهج «الجماعة الأم» منهج سلمي يؤمن بالتربية الشاملة كنظرية في التغيير، وبالتدرج والتغيير التدريجي مسلكا في العمل والنضال، فلماذا مال محفوظ نحناح وجماعته إلى نظرية التغيير الراديكالي وباشروا عملا عنفيا سنة 1976؟

الإجابة على هذا السؤال تأتي من أحد القريبين من محفوظ نحناح؛ حيث يرى راشد الفنووشي أن ما تورط فيه هذا الأخير مع جماعته «جماعة الموحدون» في مرحلة باكرة من بداية نشاطهم يرجع إلى حداثة تجربتهم في هذا الميدان، وإلى طبيعة وطريقة التعامل مع مصادر التلقي التي كان ينهل منها هؤلاء أفكارهم؛ وفي ذلك يقول «مرت (أي جماعة نحناح) بمرحلة السرية والتعلم على الفكر الإصلاحي المشرقي الذي قد يكون النقل الحرفي له في المرحلة الأولى قاد إلى تصادم الحركة في طور نشوئها في النصف الثاني من السبعينيات مع حكم بومدين، لقد مرت حركته من مرحلة النسخ عن المشرق إلى مرحلة

التفاعل الجريء مع البيئة الجزائرية»⁽¹⁾.

لا شك أنه كان للفكرة القطبية حضور في وعي «جماعة الموحدون» وفي مفردات التكوين الذي تلقوه قبل مرحلة اعتقالهم، وما كان ذلك التصادم والمواجهة مع نظام هواري بومدين سنة 1976 ليقعا لو لم يكن هناك تأثير بالأطروحة القطبية، ومحاولة استنساخها الحرفي وتطبيقها في الواقع الجزائري كما فعلته بعض الجماعات التي اعتنقتها في موطن تخلقها الأصلي. فالأطروحة القطبية كما هو معلوم تفتح الطريق «إلى نزعة مناضلة ومشهودة في تاريخ الإسلام، وهي نزعة الصرامة والأصولية والتمرد ضد كل نظام حكم ليس إسلاميا على نحو ملائم»⁽²⁾، وهو ما يبدو أن أتباع الحركة، وكلهم شباب قد وقعوا تحت طائلته لما رأوه وقدّروه من انحراف لنظام هواري بومدين عن المرجعية الإسلامية، وذلك ما يكشف عنه بامتياز نص بيانهم الذي أصدره عشية احتجاجهم.

إذا كان الارتباط بالفكرة الإخوانية واضحا تصرّيا وتلميحا في تجربة «جماعة نحناح»، فكيف كانت علاقتها بالمعطى المحلي بعد أن اختارت قيادة الحركة الاندماج والارتباط التنظيمي بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين؟

في هذا الصدد نجد تباينا كبيرا في الرأي، بين مؤكّد على تفاعل الحركة مع المعطى المحلي ومنقّد لموقفها منه. إن مصادر حركة محفوظ نحناح تبرز بوضوح علاقة الجماعة وتأثرها بالمعطى المحلي رجالات وأفكارا. يمكن أن نلمس ذلك في عديد التصريحات والكتابات، وخاصة المتأخرة منها؛ حيث تحرص هذه الأخيرة دائما على تأكيد تلك العلاقة؛ ففي تعريفهم الرسمي بحركتهم يؤكد أتباع محفوظ نحناح على أن حركتهم تستمد مرجعيتها بالإضافة إلى الإسلام من «تراث الحركة الوطنية، وتاريخها الحافل بالبطولات، وميراث جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفضائل الزوايا التي كانت منبع إشعاع حضاري وإحياء للروح الوطنية والجهادية للشعب غداة الاستعمار (1830-1962)»⁽³⁾.

(1) راشد الفتوشى، المرجع السابق.

(2) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في اسماعيل صبري عبد الله «آخرون»، مرجع سابق، ص 257.

(3) كما ورد ذلك في الموقع الإلكتروني لحركة مجتمع السلم:

وفي تعريفهم بشخص زعيم الحركة محفوظ نحناح وأسس تكوينه الفكري تتم الإشارة إلى أهم الشخصيات الفكرية والدعوية التي تأثر بها الرجل بدءا برجال الحركة الوطنية الذين عاصر الشيخ محفوظ نحناح بعضهم ومنهم محمد محفوظي، ثم رموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلى رأسهم عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي والفضيل الورتيلاني. ثم تأتي بعد هؤلاء مدرسة حسن البنا كرمز آخر للتأثير الإيجابي القوي، ومحمد متولي الشعراوي الذي كان نحناح يلازم دروسه وندواته في العاصمة والبلدية، ومحمد الغزالي. أما من المتقدمين فتشكل مدرسة عبد الحليم بن تيمية مصدرا آخر للتأثر فقد كانت مؤلفاته من أبرز من أثر في حياة محفوظ نحناح⁽¹⁾.

لكن البعض الآخر يرى غير هذا الرأي؛ فمصطفى براهمي وهو واحد من قيادات جماعة البناء الحضاري يؤكد على أنه لم يعرف في كامل تاريخ حركة الشيخ محفوظ نحناح اهتمام بالمعطى المحلي رموزا ورجالات وتراثا، بل كانت حركته تنتقد جماعة البناء الحضاري وتتهمها بالإقليمية؛ إذ يعد نحناح -مثلا ذكرنا- أول من صك مسمى «الجزارة» كتسمية تشهيرية تتهم هؤلاء بالانكفاء على الجزائر والتأكيد على الخصوصية المحلية، ورفضهم لأيّة علائق تنظيمية أو فكرية مع أي جهة مشرقية. ويرى براهمي أنه من المهم أن نسجل بأنه طيلة سنوات عديدة (وتحديدا إلى حدود سنة 1992) لم يكن محفوظ نحناح يحيل أبدا على جمعية العلماء ولا إلى رئيسها الشيخ ابن باديس أو تلاميذه، ولكن بعد ذلك بسنوات راجع نحناح موقفه تحت ضغط دخوله مجال العمل السياسي؛ حيث بدأ يحيل على ابن باديس ومالك بن نبي والإبراهيمي، ويتحدث عن الخصوصية الجزائرية بينما كان يتهم عليها قبل ذلك؛ حيث كان هذا الموضوع مجال خصومته وانتقاده لجماعة البناء الحضاري⁽²⁾.

حقيقة لقد كان لجناح الحركة الإسلامية المتأثر بالأطروحات الإخوانية ومنه على

[>>http://www.hmsalgeria.net/Who20/Is/index.html](http://www.hmsalgeria.net/Who20/Is/index.html).

(1) أنظر: قسم الوثائق بالموقع الإلكتروني لحركة مجتمع السلم:

[>>http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm](http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm).

(2) Mostafa Brahami, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions> op. cit.

الخصوص الجناح المنتمي للتنظيم العالمي اهتمام ضعيف بالمعطى المحلي، وقد انعكس ذلك في مستوى برامج التكوين والتثقيف التي يتلقاها الأتباع؛ حيث المادة الفكرية والتثقيفية مستقاة في غالبها من الكتاب الإخواني، ومستمدة في عديد أبعادها من خبرة وتجربة حركة الإخوان المسلمين في مجال الدعوة والحركة. وقد تنبه إلى هذه الإشكالية أحد القياديين في تنظيم الإخوان العالميين وهو أبو جرة سلطاني عندما ألف كتابه عن «ابن باديس والعمل الإسلامي»⁽¹⁾ للتنبيه إلى أهمية الوعي بالمعطى الداخلي (بترائه وتجاربه ورجالاته...) وقيّمته الكبرى في رقد التجربة الحركية الإسلامية في الجزائر.

بقي أن ننبه في الأخير إلى أنه برغم اندراج محفوظ نحناح ضمن تيار الإخوان المسلمين العالمي واقتباسه من خبرته المعرفية والحركية في مجال الدعوة والتغيير، وقناعاته بعالمية الفكرة وعالمية التنظيم إلا أن أفقه الفكري كزعيم حركة إسلامية لم يبق جامدا طيلة مسيرته من لحظة تأسيسه لتلك الحركة حتى صيروراتها الحالية مع العمل الاجتماعي والسياسي، وهو ما يبرز تدرجها من مرحلة النقل الحرفي من المدونة الفكرية الإخوانية إلى مرحلة التفاعل الضروري مع البيئة الجزائرية.

إن مطالعة بعض كتاباته على قلتها تبين لنا التطور الحاصل في مستوى منظومة الأفكار التي ينهل منها محفوظ نحناح وتنهّل منها بالتالي حركته؛ ففي كتابه «الجزائر المنشودة»⁽²⁾ يفتح أفق الرجل على موضوعات الساعة (الهوية، الوطنية، الديمقراطية، التنمية...)، أما مصادره فهي وإن كانت قاصرة على الكتاب المعرّب إلا أنها متنوعة، تجمع بين كتابات رموز وأعلام الفكر الإخواني المعاصر كالغزالي والقرضاوي، إلا أنها لا تتوقف عندها، بل ينهل الرجل أيضا من كتابات رموز الفكر العربي القومي وإصدارات مؤسساته المعروفة (إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية)، وبعض إصدارات المؤسسات الإسلامية ذات المنحى التجديدي في مجال الفكر والمعرفة كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، ومركز دراسات المستقبل الإسلامي. وتحيل إلى أعلام الفكر الغربي الكلاسيكي كنوستاف لوبون، وأعلامه المعاصرين في مجال السياسة والاجتماع أمثال صامويل هنتغتون وبول

(1) عبد الناصر مختاري، مرجع سابق، الممدد 630، الحلقة 04.

(2) محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة.. المعادلة المفقودة.. الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، ط1 (الجزائر: دار النبا، 1999).

كينيدي ودانيال كولار ودانييل بيل وغيرهم.

خلاصة

إن وحدة الأهداف ووحدة الدوافع، والاشتراك في نفس الأرضية المرجعية لم يمنع الافتراق في مستوى الطريق المسلك والاستراتيجية المتبعة للوصول إلى تحقيق هذه الأهداف.

هذا ما ينطبق تمام الانطباق على الحركة الإسلامية في الجزائر؛ فمع اشتراك الجماعات الإسلامية الرئيسية التي هيمنت على الساحة الدعوية والحركية منذ السبعينيات- والتي ألمعنا إليها في هذا الفصل- وتقاطعها في العديد من الأفكار والمبادئ؛ إذ هي جميعا تنسب إلى الإسلام كأساس وكمرجعية وهو ما يفرقها عن غيرها من الحركات والجماعات التي تتخذ من الأيديولوجيات الأخرى مصادر للإلهام والتوجيه. إلا أن هذا الجذر المشترك لم يمنع التعدد والتنوع الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة الاختلاف المفضي للتنازع (وهو ما خبرته الحركة الإسلامية في الجزائر بقوة وخاصة في فترة منتصف الثمانينيات). كأنما هي بهذا المسلك تحاكي بعض فصول التاريخ الإسلامي، وتعيد إنتاج نماذج التاريخية عندما نشأت فيه المدارس والفرق والمذاهب.

فمنذ فترة مبكرة من انطلاق العمل الإسلامي في الجزائر بدأت عوامل الافتراق والانقسام تفعل فعلها في مستوى نخب هذه الحركة فاسحة المجال أمام التعدد الحركي. وهو ما قاد في الأخير إلى بروز تلك التشكيلة الحركية الموزعة على جماعات متعددة هيمنت على الساحة الدعوية لفترة طويلة ولا يزال لبعضها حضوره إلى اليوم. وقد حاولنا في هذه الدراسة الإلماع إلى فصيلين كبيرين منها: الأول هو الاتجاه الوطني الجزائري ممثلا في جماعة البناء الحضاري، والثاني هو الاتجاه الإخواني ممثلا بشطريه المحلي (جماعة الشرق) والعالمية (جماعة محفوظ نحناح) وذلك من خلال الاقتراب منهما عبر مجموعة من العناصر لأجل إعطاء صورة مركزة تعكس ما هي عليه هذه الحركات في الفترة مجال الدراسة.

الفصل السادس

الحركة الإسلامية الجزائرية: نماذج من الإنتاج الأيديولوجي

«لم تكن عبارة عن دروس نكتفي خلالها بشرح كيف تتم تأدية الصلاة والصوم وكل ما يتعلق بذلك لا، بل كانت دروسا على مستوى عال. كنا نشرح ونبحث أثناءها ما يمكننا عمله لكي نعيش في دولة إسلامية... كنا نتحدث عن كل شيء، عن جميع المواقف، عن الاقتصاد، عن جميع مظاهر الحياة»

من شهادة داودي محمد الهادي

فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ص265

تمهيد

إذا كنا في الفصول السابقة قد عمدنا إلى تتبع الجذور والسياقات التاريخية التي نمت وتخلّقت فيها الحركة الإسلامية في الجزائر، مبتدئين ذلك بعرض وتحليل تاريخي للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية السابقة على مرحلة الاستقلال والمزاولة لها، وتعرفنا بالتالي إلى أهم المحطات والمراحل التاريخية التي مرت بها الحركة الإسلامية الجزائرية، فإننا نطمح في هذا الفصل إلى محاولة استجلاء بعض إسهامات هذه الأخيرة حول جملة من القضايا المطروحة على الساحة في تلك المرحلة التاريخية المختارة كفترة ركزت عليها هذه الدراسة لعدد الاعتبارات، وهي الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982.

وإن كنا نسلم من البداية بشح ما هو متوفر من المادة النظرية والمنتج الأيديولوجي الذين من الممكن الاشتغال عليها لاستجلاء بعض إسهامات الحركة الإسلامية في الجزائر حول عديد القضايا المطروحة في الفترة مجال الدراسة. ولذلك عمدنا إلى الاستعانة بما توفر لنا من تلك المادة وهي على العموم تدور حول: مجلة التهذيب الإسلامي التي أصدرتها جمعية القيم باللغتين العربية والفرنسية، وبعض إسهامات الشيخ عبداللطيف سلطاني وخاصة في كتابيه: المزدكية هي أصل الاشتراكية، وسهام الإسلام على اعتبار ما شكلته هذه الشخصية الدعوية من حضور في ساحة الدعوة والحركة الإسلامية في الجزائر منذ بداية الاستقلال إلى غاية وفاته تحت الإقامة الجبرية سنة 1984.

ملاحظات أولية حول الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

بخلاف كثير من الحركات الإسلامية المنتشرة على طول محور المغرب-أندونيسيا تُبرز الحركة الإسلامية في الجزائر نمودجا خاصا فيما يتعلق بقضية الإنتاج الفكري والأيديولوجي.

وإذا كان لكثير من تلك الحركات الإسلامية زعماءها وقادتها الفكريون، وإنتاجها الفكري الغزير في ميادين التنظير الفكري والحركي، فإن الحركة الإسلامية في الجزائر

تشذ عن هذه القاعدة؛ حيث يمكن للباحث في الموضوع أن يصل إلى الخلاصة الآتية: هي شح ما تتوفر عليه في هذا الصدد، وقررها الملحوظ إزاء المادة الأيديولوجية المكتوبة-من ناحية الكم، كما من ناحية الكيف أحيانا -التي يمكن بالرجوع إليها التعرف إلى المضامين الفكرية والأيديولوجية لهذه الحركة. وكذا الاقتراب من اهتماماتها ومشاغليها وتصوراتها-مثلا في ذلك مثل كل حركة تتأسس لتغيير واقع اجتماعي ما طارحة لأجل ذلك رؤاها وتصوراتها البديلة-حول عديد القضايا المطروحة.

إنه نظرا لعدم عثورنا على أدبيات للحركة الإسلامية-ممثلة في الجماعات الثلاث مجال الدراسة؛ جماعة البناء الحضاري، جماعة الشرق، جماعة الوسط- وغياب أي أثر لأي إنتاج فكري وأيديولوجي يعود لتلك الفترة الممتدة على مسافة عقدين من الزمن (1962-1982). وتأكيد هذا الغياب عبر ما صرح لنا به عديد القياديين من تلك الجماعات؛ إذ يكادون يجمعون على الانعدام شبه التام لمثل هذا الإنتاج الفكري لعوامل كثيرة، يأتي على رأسها العامل السياسي والعامل الأمني الذين هيمنا على الساحة الفكرية والحركية الجزائرية منذ الاستقلال إلى نهاية الثمانينيات⁽¹⁾. نظرا لتلك الاعتبارات-وغيرها- فقد عمدنا إلى الاستعانة ببعض ما توفر لنا من الإنتاج الفكري العائد لتلك الفترة حتى وإن كان من الناحية الموضوعية والمنهجية بعيدا عن ما قررناه في مبتدأ هذه الدراسة عندما عزمنا على البحث في الجذور الأيديولوجية للحركة (ممثلة خاصة في الجماعات الثلاث). فنظرا لقرب هذا الإنتاج بشكل أو بآخر من اهتمامات بعض النخب الإسلامية، ونظرا لأن بعض ما أنتجه هؤلاء حتى وإن لم يندرجوا ضمن سياق عمل جماعي وحركي مهيكّل كما تحيل إليه بعض دلالات مفهوم «الحركة»، فقد وجدنا أن الرجوع إليه ومحاولة دراسته يمكن أن يعطينا صورة حول جانب مما كان يقوله أو يفكر فيه بعض المنتسبين إلى الحركة الإسلامية في تلك المرحلة.

إننا نقصد بذلك تحديدا إنتاج نخبة جمعية القيم، وبعض كتابات الشيخ عبد اللطيف السلطاني. فقد شكّلت كتاباتهم عينة من الإنتاج الفكري في تلك المرحلة وكان لهذا الإنتاج حضوره في ساحة العمل الإسلامي.

إن مجلة «التهذيب الإسلامي» ونظيرتها «Humanisme Musulman» وهما

(1) ذلك ما صرح لنا به مثلا مراد زعيمي والطبيب بربغوث في مقابلتنا معهم.

المطبوعتان أو الرسالتان اللتان أصدرتهما جمعية القيم الإسلامية طيلة الفترة الممتدة من أواخر سنة 1964 إلى منتصف 1966 وكانت أول مجلتي حرتين لا تخضعان لتوجيهات الحزب الواحد مثلما كان عليه الحال في تلك المرحلة، شكلتا فضاء فكريا ومساحة للتعبير للعديد من عناصر النخبة الإسلامية التي كان لها دور في توطيد مسار الحركة الإسلامية الجزائرية في المرحلة اللاحقة. فقد كتب فيها أحمد سحنون وكتب فيها عمر العرباوي وعبد اللطيف سلطاني والهاشمي التيجاني وعباسي مدني. وغالبية هؤلاء-مثلما هو معلوم- كان لهم دور في توجيه أو إلهام هذه الحركة أو على الأقل جناح منها في تلك المرحلة (السبعينيات) وفي المرحلة التي تليها (الثمانينيات والتسعينيات). وبالتالي فإن الرجوع إلى هذا المنبر الفكري والإعلامي الإسلامي يمكن أن يحيلنا على بعض أفكار الحركة الإسلامية في مرحلتها الباكرة عندما كانت محض عمل تلقائي لم يرق بعد إلى مستوى التنظيم والهيكل كما ستشهد في العقد اللاحق.

أما عبد اللطيف سلطاني فقد برزت كتاباته في تلك الفترة المبكرة من عمر الحركة الإسلامية الجزائرية. ورغم أن الشيخ لم تكن له ارتباطات تنظيمية وحركية مع الحركات والجماعات المعروفة آنذاك؛ إلا أنه مارس تأثيرا ما على بعضها نظرا لمكانته كفقيه وكالم دين من جهة، ولوزنه التاريخي باعتباره رمزا من رموز المدرسة الإصلاحية الباديسية الذين بقوا على قيد الحياة من جهة ثانية، ولموقفه الثوري من نظم الحكم المتعاقبة منذ الاستقلال من جهة ثالثة.

لقد بدأ الشيخ عبد اللطيف سلطاني مرحلة الاستقلال إماما وخطيبا في واحد من أعرق مساجد العاصمة، لكنه بدل أن يبقى إماما عاديا يعظ ويخطب ويدرس ككثير ممن يشغلون هذه الوظيفة الدينية تحوّل -تحت عديد الأسباب، ومنها قناعته بالمسؤولية الأخلاقية والرسالية الملقاة على عاتق «العلماء» وبالدور الوظيفي والنقدي الذي ينبغي أن يضطلعوا وينهضوا به-⁽¹⁾ إلى أحد أكبر منتقدي ومعارضتي السلطة. وتحول خطابه -الذي بدأ خطابا أخلاقيا يحتج على بعض الممارسات، وعلى بعض مظاهر الانفتاح على التأثير الغربي كالاختلاط، والسفور...- عند منعطف السبعينيات إلى خطاب عقائدي أيديولوجي

(1) أنظر: عبد اللطيف سلطاني، «عندما سكّ العلماء»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص 24-28.

ينتقد توجهات السلطة، ويحتج على اختياراتها ومواقفها. لكونها تدين الدين وتستعيز عنه في تنظيم شؤون الدولة والمجتمع بالمذاهب المستوردة.

كل المراجع والدراسات حول الحركة الإسلامية في الجزائر تشير إلى كتابات عبد اللطيف سلطاني وتعتبرها مصدر إلهام فكري لنخبها. فمحمد حربي مثلاً يرى أن كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية» أشبه ببيان «Lemanifeste» الحركة الإسلامية الجزائرية، وكل اتجاهاتها تقريباً تحيل عليه⁽¹⁾. أما سيفرين لابات فتعتبر أن أعمال سلطاني قد شكلت أحد أهم عناصر الإلهام بالنسبة للحركة الإسلامية الجزائرية⁽²⁾. وهو نفس ما يذهب إليه كتاب آخرون في تأكيدهم على أن كتابات سلطاني كانت تشكل دليل عمل للإسلاميين⁽³⁾. ورغم أن بعض كتبه تم منعها من التداول وقاطعتها قبل ذلك دور النشر الجزائرية وعلى رأسها كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية»؛ حيث صدر في طبعته الأولى بالمغرب الأقصى سنة 1974 إلا أنه أدخل بطرق غير قانونية إلى الجزائر من خلال تصوير أجزاء منه إما في تونس أو فرنسا، وبهذه الكيفية تم تداوله بشكل واسع بين شباب الحركة الإسلامية⁽⁴⁾.

غير أنه حتى في الحالة التي تنفي أن تكون كتابات عبد اللطيف سلطاني قد وصلت إلى هذا الحد من الجذب والإلهام، وهو ما حاول تأكيده غير واحد من الوجود البارزة في الحركة الإسلامية الجزائرية أمثال رشيد بن عيسى؛ حيث يعتبرون أن الحديث عن سحنون، وعن سلطاني، وعن إسهاماتهم بهذا الشكل فيه شيء من المبالغة؛ إذ يقول بن عيسى... من قرأ المزدكية أو أي شيء من هذا القبيل؟ في هذه الفترة، قد يكون هناك من قرأ هذا الموضوع ولكنه سرعان ما نجاه جانباً⁽⁵⁾. وهو تقريباً نفس ما قرره عبد الله جاب الله عندما أكد على أن جماعته بدأت تباشر عملها في منطقة الشرق دون أن تستلهم من هؤلاء الشيوخ وعلى رأسهم عبد اللطيف سلطاني.

(1) Mohammed Harbi. L'islamisme dans tous ses états. Op. cit. p 135.

(2) Séverine Labat. Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis. Op. cit. p 84.

(3) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 74.

(4) ذلك ما أكدته لنا حسن كاتب في مقابلة مع، وانظر أيضاً: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 203.

(5) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 262.

إذاً حتى في هذه الحالات فإن كتابات سلطاني، وإن لم يكن لها ذلك الزخم التأثيري فإنها عكست لنا بشكل جلي بعض القضايا التي انطرحت في تلك المرحلة، وكان لها تأثيرها (أي قضايا تلك المرحلة) على فئات عريضة من النخب الإسلامية. فكتاباته تحفل بالعديد من المسائل والقضايا المرتبطة بتلك اللحظة التاريخية (كمسألة الاشتراكية التي وقفت منها النخبة الإسلامية موقف المعارضة والرفض) ويُعمل فيها يد الثلب والنقد. وهي بذلك تؤرخ لقضايا ومشكلات شغلت فعاليات كثيرة من الحركة الإسلامية الجزائرية، وتعكس جوانب مهمة من عمر هذه الحركة في تلك المرحلة الباكرة من تاريخها.

مع هذا ينبغي أن ننبه إلى أن فكر عبداللطيف سلطاني كما تعكسه كتاباته يتحرك ضمن إطار الحقل الثقافي التقليدي المنشغل تقريبا بالموضوعات نفسها التي نلمسها عند كل الكتاب الكلاسيكيين، ولا نستشف أية هموم نهضوية في ما ألف الرجل إذا قسناه ببعض من عاصرهم من الكتاب سواء داخل الجزائر أو خارجها أمثال مالك بن نبي مثلاً أو المودودي أو الغزالي أو غيرهم من كتاب تلك الفترة.

في ميدان الإنتاج الأيديولوجي يمكن أن نتحدث أيضاً عن عنوان جديد برز في الساحة الحركية الإسلامية حينذاك تحت تأثير تأسيس مسجد الطلبة بالجامعة المركزية بالعاصمة، وتحت تأثير ديناميكية نشاطه الطالبية الحثيث. إنه تحديدًا مجلة «Que sais-je de l'islam» التي صدر أول عدد منها في سنة 1969؛ أي بعد حوالي ثلاث سنوات من توقيف مجلة التهذيب الإسلامي. وقد تحولت هذه المجلة إلى فضاء للأقلام الشابة من ناشطي الحركة الإسلامية. ومثلما ذكرنا في غير هذا الموضع فقد استمر صدورها باللغة الفرنسية إلى سنة 1980، ثم صدرت بالعربية بعد ذلك تحت مسمى «مجلة التذكير» في أربعة أعداد، إلى أن تم منعها بعد تجمع الجامعة المركزية سنة 1982. إلا أن بحثنا المضمني عن أعدادها (أي أعداد مجلة ماذا أعرف عن الإسلام) لم يقد إلى نتيجة؛ إذ لم نعثر منها إلا على عدد أو عديدين، وهو ما لا يمكن بحال أن يكون كافياً ومناسباً للدراسة.

وفي العدد الخامس من مجلة التذكير التي عاودت الصدور في ديسمبر 1989 يعطينا مديرها مصطفى براهيم صورة ملخصة عن هذه المجلة ومدى انتشاريتها؛ حيث يؤكد أنها لقيت ترحيباً كبيراً في الجامعة منذ صدور عددها الأول سنة 1969. وبعد

1970 توسع نشرها فدخلت المساجد الحرة حينذاك (كمسجد النصر)، وبعض النوادي (نادي بلكور) كما دخلت الثانويات⁽¹⁾. لكن هذه المجلة المعتبرة كثاني مجلة حرة في الجزائر المستقلة اختفت -بحسب خلادي- منذ سنة 1973 بعد حادثة حرق مسجد الطلبة بالجامعة المركزية، و وفاة بعض كتابها (مالك بن نبي)، ومفادرة بعضهم إلى الخارج (رشيد بن عيسى)⁽²⁾. نعم لقد ضعف زخم المجلة بعد 1973؛ حيث صدر منها ما يزيد عن 9 أعداد بين سنوات 1969-1973 بمعدل عدد إلى عشرين في السنة، لكنها لم تختف تماما كما يذهب إلى ذلك خلادي؛ حيث صدرت منها أعداد أخرى بلغت حتى شهر مارس 1980 ثلاثة عشر (13) عددا.

إضافة إلى هذه العناوين يمكن أن نتحدث عن بعض العناوين الأخرى ذات المنحى الإسلامي كان لها تأثير -بشكل أو بآخر- في الساحة الفكرية الإسلامية الجزائرية، وكان لبعض العناصر المحسوبة على الحركة الإسلامية أو القريبة منها بعض المشاركة في الكتابة فيها. ونذكر منها المجلات التي تولت وزارة الشؤون الدينية إصدارها ومنها: مجلة المعرفة (ماي 1963- صيف 1965)، ومجلة القبس (مارس 1966- صيف 1970)، وخاصة مجلة الأصالة (مارس 1971- نوفمبر 1981) التي كانت تنشر أبحاثا ودراسات علمية، كما كانت منبرا يطلع من خلاله شباب الحركة الإسلامية على أشغال ملتقى الفكر الإسلامي؛ حيث دأبت الوزارة على نشر أعمال الملتقى كاملة عبر صفحات هذه المجلة وتولت توزيعها بشكل واسع⁽³⁾. كما أصدرت وزارة الشؤون الدينية كذلك مجلة أخرى هي مجلة الرسالة (منذ 1980).

كما يمكن أن نتحدث أيضا عن سلسلة الدروس والخطب التي كانت تصدر عن الفاعلين من قيادات الحركة الإسلامية الجزائرية في تلك المرحلة، وعن شيوخها البارزين. وكانت -ولا شك- تعكس بشكل أو بآخر بعض اهتمامات هذه الحركة. إلا أن هذا التراث

(1) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة»، الجزائر: مجلة التذكير، العدد 5 (ديسمبر 1990)، ص 4-7.

(2) Aissa Khelladi. Op. cit. p 91.

(3) أنظر: محمد الأمين بلفيث، «الصراع الفكري في الجزائر المستقلة من خلال مجلة الأصالة 1971-1981»، en ligne، Consulté le 2009/08/10، متوفر على الموقع الإلكتروني:

><http://belghits6.googlepages.com/6>.

الخطابي يحكمه ما يحكم أي خطاب غير مدون؛ إذ نظرا لعدم انتشار وسائل التسجيل الصوتي أو المتعدد الوسائط (صوت، صورة)، وربما -وهو الأهم- ضعف الاهتمام به (أي بالتسجيل)، أو وجود ما يصرف عنه (انتشار الأشرطة الدينية لبعض الدعاة والشيوخ كأشرطة عبد الحميد كشك...)، لم تصل إلينا إلا قلة نادرة من النماذج لتلك الخطابات.

لذلك يؤكد بعضهم متحدثا عن الأدبيات الإسلامية الجزائرية «La littérature islamique algérienne» قائلا «ليس هناك أكثر إحياءا من أن نسجل بعد ثلاثين سنة من الاستقلال كم هو ضعيف الإنتاج الفكري الإسلامي الجزائري»⁽¹⁾. وإن كان هذا الموقف يعود إلى مطلع التسعينيات؛ حيث شهدت مرحلة ما بعد 1988 انتعاشا نسبيا لبعض الأدبيات الحركية الإسلامية المكتوبة والمسموعة والمرئية تحت تأثير الظروف الجديدة، وعلى رأسها ظاهرة الانفتاح السياسي وإطلاق الحريات، وتطور وتوفر وسائط الاتصال.

ففي هذه الفترة أصدرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ جريدة المنقذ، وأصدرت حركة النهضة المنبثقة عن جماعة الشروق نشرية النهضة. كما أصدرت جماعة الإخوان العالميين تحت قيادة محفوظ نحناح مجلة الإرشاد. أما جماعة البناء الحضاري فقد أصدرت بعض النشريات (نشرية الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري)، واستأنف مسجد الطلبة بالجامعة المركزية المسير من طرف الجماعة هو الآخر إصدار مجلة التذكير. ودفعت هذه الحركية في مجال النشر بعض المقرئين من التيار الإسلامي أو المتعاطفين معه إلى إصدار بعض الصحف والمجلات، فصدرت جريدة العقيدة، والهداية، والبلاغ، والنور بالعربية، وجريدة الفرقان، وL'aveil بالفرنسية. أما الإنتاج الفكري فقد عرف هو الآخر بعض الانتعاش ولكن دون الحد المرضي. وفي هذا الصدد تكثفت على الساحة إنتاجات الطيب برغوث القيادي في جماعة البناء الحضاري وكتابات ضمن سلسلة مفاتيح الدعوة، كما كان له حضور في مختلف الصحف الإسلامية المعربة (العقيدة، النور...) وبرزت كتابات عباسي مدني، وأبو جرة سلطاني ومعه شرفي الرفاعي والنذير مصمودي وبعض الأقلام الإخوانية الأخرى... وغيرهم من الكتاب.

إلا أن هذا الانفتاح لم يعمر طويلا؛ إذ سرعان ما دخلت البلاد في مرحلة خطيرة

(1) ibid. p 88.

من عدم الاستقرار الأمني والسياسي وأصبح التفرغ معها للعمل الفكري أو الكتابة في الشأن الإسلامي حركيا أم فكريا أمرا بعيد المنال، وهو ما حرمانا من جديد من إمكانية مراقبة وتتبع ما كان يمكن أن يؤول إليه الجهد الإسلامي على صعيد الكتابة والتنظير الفكري والحركي ليتأكد أو ينتفي الحكم الذي أصدره عيسى خلادي على مجمل هذا الإنتاج عند عتبة التسعينيات. مع ذلك يبقى لجانب مما أصدره الباحث خلادي من تقييم اتجاه المنتج الفكري الإسلامي الجزائري بعض الصحة، إن من جهة الكم أو الكيف. إن كثيرا من تلك الكتابات-كما يقول- لم تصل إلى الحد المرضي؛ فعلماء مثل أحمد سحنون أو عباسي مدني أو نحناح كتبوا بعض الكتب لكن دون أن يمكن لنا التأكيد بأنها ذات أصالة كبيرة أو ذات نفس إبداعي، فعمل ونضالية هؤلاء كانت كبيرة، لكن إنتاجهم الفكري لم يكن على نفس المنوال⁽¹⁾.

المحبط حقا لكل باحث يبحث حول الإنتاج الفكري والحركي الجزائري (أي العائد للحركة الإسلامية في الجزائر) خلال الفترة المدروسة (1962-1982) هو غياب -إلا فيما ندر- ما يمكن أن يستند إليه الباحثون لتقييم هذا المنتج والحكم عليه. وبعض ما توفر منهلا يرقى -إذا تجاوزنا اعتبار وقبول المسوغات التي يبرر بها هؤلاء عادة قلة هذا الإنتاج- إلى مستوى ما وصلت إليه الكتابة والتنظير الفكري والحركي لدى حركات إسلامية أخرى سواء على الصعيد الشرقي أو المغاربي (كمثال على ذلك ما أنتجته حركة الإخوان المسلمين السورية، وحركة الإخوان في السودان، وحركة الاتجاه الإسلامي في تونس)⁽²⁾. فمنهجية النقل والاستيراد التي كانت تنتهجها الاتجاهات الإخوانية (الفكرية، والعضوية التنظيمية) في الجزائر، واستهلاك المنتج الفكري الوافد من المشرق حالا دون بروز منتج فكري محلي ذي بال في هذا الصدد عند أنصار هذا الاتجاه. ومنهجية التحفظ والانغلاق

(1) ibid. p 88.

(2) (للتعرف على عرض وتقييم لجوانب من هذا الخطاب (كما وكيفا) أنظر الدراسات الآتية: اعليه علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا 1970-2007، ط1 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2008)؛ وأيضا: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس، مرجع سابق؛ وأيضا: عبد الحكيم أبو اللوز، «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا»، (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسية والقانون الدستوري، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض-مراكش، المغرب الأقصى، 2000/2001).

الأمني التي سلكتها جماعة البناء الحضاري تحت دعوى حماية الدعوة والحركة الإسلامية والمحافظة الوقائية على منجزاتها منعتنا من التعرف إلى إسهامات هذه الجماعة لا سيما في الميدان الحركي، خاصة وأنها كتجربة حركية كانت تنادي بالخصوصية وترفض النقل الحرفي للتجارب الدعوية.

مؤشرات على بعض التحولات في الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

رغم أننا لا نمتلك معلومات موسعة ودقيقة عن الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر خلال المرحلة من 1962 - 1982 إلا أنه يمكن من خلال الاستعانة ببعض المؤشرات بيان بعض التحولات الطارئة في مستوى هذا الخطاب إجمالاً. فالملاحظ أن هذا الخطاب بدأ -مثلما أشرنا في مواضع سابقة- ذا طابع ثقافي-أخلاقي يدور حول نقد بعض أوجه الانحراف السلوكي ومظاهر التأثير بالغرب. وكان في منحاه العام خطاباً دعوياً ووعظياً تنحصر غايته في محاولة إصلاح بعض مظاهر الانحطاط الأخلاقي والديني في المجتمع الجزائري الخارج من مرحلة الاستعمار. وانتهى مع عبداللطيف سلطاني وغيره من رواد الحركة الإسلامية إلى خطاب عقائدي يدور حول نقد توجهات السلطة واختياراتها الفكرية والأيديولوجية وبعض سياساتها. وإن كنا نسجل أنه كان (أي خطاب الحركة الإسلامية الجزائرية) في بعض الأحيان يجمع بين الإثنين.

إن المحطات الكبرى من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر والتي برزت فيها بعض البيانات المعبرة عن مواقف هذه الحركة من شؤون الدولة والمجتمع يمكن أن نعطينا صورة عن منحى خطاب هذه الحركة، والموضوعات التي كان يحتفل بها. فبدأ من بيان الشيخ الإبراهيمي في 16 أفريل 1964 إلى بيان جماعة الموحدين في جوان 1976 إلى بيان النصيحة في نوفمبر 1982 تبرز أمامنا ثلاث مفاصل كبرى يمكن أن تدلنا على اتجاه بوصلة هذا الخطاب في عمومه. فالشيخ الإبراهيمي احتج على مسار عام بدأ النظام السياسي الجزائري يسلكه، وكانت له انعكاساته السيئة في عدة مستويات أبرزها ما عبر عنه الشيخ بالأزمة الروحية، وما يواجهه المجتمع من مشاكل اقتصادية. أما بيان جماعة الموحدين فهو

وان كان يتناول موضوعات عديدة في سياق نقده وتعميره بنظام هوارى بومدين، إلا أن بعض المفردات ذات الطابع القيمي والأخلاقي، والطابع العقائدي الأيديولوجي تبدو أكثر بروزاً في نص هذا البيان. وفي ما يلي جدول يلخص ذلك:

جدول رقم (6-1) طبيعة مفردات نص بيان جماعة الموحدين

نوعية الخطاب	التكرارات	الصيغ
قيمي-أخلاقي	06	<p>1- بعد أن اختلفت موازين القيم الوطنية.</p> <p>2- تمويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم القدرة على التفكير الجاد.</p> <p>3- وبعد تحريش النساء ضد الرجال في مؤتمراتهم وتحريشهن ضد الإسلام.</p> <p>4- إثارة الهزء والسخرية من الآيات القرآنية</p> <p>5- مخططاته الرهيبة ضد الإسلام</p> <p>6- شوه الإسلام بهواه</p>
عقائدي يقف موقف السلب من الاختيار الاشتراكي	11	<p>1- وبعد أن وجد الشيوعيون فرصة سانحة للعمل من أجل تحقيق الشيوعية.</p> <p>2- بدأت تدب فتنة الصراع الطبقي في نفوس الناس.</p> <p>3- اختيرت عصاة شيوعية للقيام بمهمة مستشارين لدى الرئاسة.</p> <p>4- محاولة سلب كرامة الفلاحين وطمس شخصيتهم الإسلامية بواسطة التلويح المختلط وغيره.</p> <p>5- القضاء على الملكية الفردية التي أقرها الإسلام.</p> <p>6- أبعد الوطنيين والعلماء... ومنعهم عن إبداء الرأي في... الاختيارات الأساسية لهذا الشعب.</p> <p>7- دعا... رفيقه الشيوعي «كاسترو»... رفيقه «جيب» اللذين جاءا ليزوداه ويقذياه لمواصلة المسيرة الحمراء.</p> <p>8- نعم للإسلام عقيدة وشرعية ومنهج حياة.</p> <p>9- نعم للإسلام دستوراً ونظاماً واقتصاداً.</p> <p>10- نعم للإسلام حقوقاً وواجبات ومحاسبة.</p> <p>11- نعم للإسلام شورى وعدالة ووحدة وأخوة.</p>

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على نص البيان.

ويبدو أنه لم يحصل تغير كبير في أرضية المطالب التي بقيت الحركة الإسلامية في الجزائر مصرة على تحقيقها. بل إن مايكل ويليس يرى أن القسم الأكبر من جدول أعمال الإسلاميين الجزائريين الذي ظهر في مرحلة الثمانينيات يماثل جزءا كبيرا من جدول أعمال الإسلاميين الذي تبنته تنظيمات إسلامية سابقة كجمعية القيم وجمعية العلماء المسلمين. وبقيت بعض المطالب الاجتماعية والثقافية والتربوية الميزة الأساسية لحملة الإسلاميين وخطبهم^(١). وهو ما ينطبق تماما على أرضية المطالب التي ضمها بيان النصيحة؛ حيث لم تخرج كثير من تلك المطالب عن ما كانت تنادي به الحركة الإسلامية الجزائرية منذ جمعية العلماء وجمعية القيم. فمن جملة 14 مطلباً ضمها هذا البيان اتجهت معظم تلك المطالب وجهة أخلاقية كالدعوة إلى حماية الأسرة من أسباب التفكك والانحلال، ومنع الاختلاط في المؤسسات التربوية والإدارية والعاملية، لما له من انعكاسات سيئة على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي، ومن دور في الانحدار الخلقي والحضاري. وإعادة الاعتبار لمفهوم الثقافة وتطعيمها بمضمون إسلامي بدل حصرها في المهرجانات الماجنة وغير الأخلاقية. والدعوة إلى تحكيم الشريعة وتوجيه التنمية الاقتصادية للبلاد وجهة إسلامية^(٢).

إذا كان هذا الخطاب الأيديولوجي للحركة الإسلامية خطاباً خارجياً موجهاً للسلطة كفاعل أساسي في المجتمع، فكيف كانت طبيعة الخطاب الأيديولوجي الداخلي الذي يستهلكه

(١) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 117-118.

(*) يعترف بعض الإسلاميين أن البيان الصادر بمناسبة تجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982 لم يكن يعبر بشكل دقيق عن إجماع داخل الحركة الإسلامية. وصياغة مطالبه وبنوده الأربعة عشر كانت محل شد وجذب بين بعض القيادات الإسلامية وعباسي مدني، وفي ذلك يقول مصطفى براهمي «ينبغي القول بأن هذا البيان كان متهافنا وضعيفا، ومحدود الأفق بسبب عوامل عديدة ومنها المقاومة التي ميزت عملية تحريره، ويؤكد براهمي إنه عهد لعباسي مدني بتحرير البيان بعد لقاء كان قد جمع قيادات من الحركة الإسلامية، ثم أرسل الشيخ سحنون الشيخ محمد سعيد ومحمد ثابت أول للتفاوض باسمه مع الشيخ عباسي حول الصيغة النهائية للبيان. لكن هذا الأمر لم يكن سهلا نتيجة تمسك عباسي الشديد بالنص الذي أعده؛ حيث انتهى الأمر بعد ساعات طويلة من النقاش ببيان من 14 نقطة. أنظر لتفصيل أكثر:

Mostafa Brahami. <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>. Disponible sur: <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>.

العضو المنضوي ضمن الحركة؟

في هذا الصدد يتحدث البعض عن تجديدات يمكن اكتشافها في أيديولوجية الإسلاميين وجدول أعمالهم⁽¹⁾. ويستند هؤلاء في تقرير ذلك على ما صرح به أحد المناضلين الإسلاميين الذين نشطوا في أواخر السبعينيات، ثم التحقوا فيما بعد بحركة مصطفى بويعللي؛ حيث يقول داودي محمد الهادي عن طبيعة نشاطهم في تلك المرحلة «لم تكن عبارة عن دروس (يقصد حلقات وجلسات التكوين) نكتفي خلالها بشرح كيف تتم تأدية الصلاة والصوم وكل ما يتعلق بذلك لا، بل كانت دروسا على مستوى عال. كنا نشرح ونبحث أنشاءها ما يمكننا عمله لكي نعيش في دولة إسلامية... وكنا نتناول أيضا المشكلات التي كانت الأمة الجزائرية تواجهها. كنا نتحدث عن كل شيء، عن جميع المواقف، عن الاقتصاد، عن جميع مظاهر الحياة»⁽²⁾.

ومع تسليمنا بأن هذه الشهادة لا تلزم الجميع، ولا تعبر عن كل الجماعات الإسلامية العاملة في الجزائر خلال تلك المرحلة إلا أنها تشير من جهة إلى تطور يكون قد حصل في مستوى المشاغل والهموم الفكرية والحركية للحركة الإسلامية في الجزائر ككل بعد سنوات من الممارسة والنشاط الدعوي والحركي. فالمعلوم أن كل حركة اجتماعية تبدأ عفوية ثم تتجه نحو النضج والتنظيم؛ حيث تتطور الأفكار وتتبلور الأهداف وتتحدد الأدوار. ولعل ما صرح لنا به الطيب برغوث في حديثه عن البدايات الأولى للحركة الإسلامية في الجزائر لا يبتعد كثيرا عن ما قرره داودي محمد الهادي؛ فالحركة في البداية كانت تهتم بكيفية اجتذاب الشباب والطلبة إلى الصلاة؛ حيث غالبيتهم لم تكن تصلي، وبكيفية تعميق التزامهم بالإسلام في وسط يموج بالدعوات والتيارات الانحلالية... لكن عمل الحركة تطور بمرور الوقت. وعندما برزت موضوعات وضرورات جديدة أصبح الأمر ملحا ليتطور معها العمل التنظيمي⁽³⁾. ولا شك أن كل ذلك انعكس على المحتوى التكويني الذي كان يتلقاه الأعضاء العاملون.

(1) مايكل ويليس، مرجع سابق، ص 118.

(2) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 265.

(3) الطيب برغوث، مقابلة سابقة.

نماذج من الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية في الجزائر

سوف نقوم في هذه الصدد بعرض وتحليل بعض ما توفر لنا من الكتابات ممثلة -مثلا ذكرنا آنفا- في مجلة التهذيب الإسلامي المعربة والمفرنسة، وبعض كتابات الشيخ عبد اللطيف سلطاني.

3. 1- مجلة التهذيب الإسلامي، الجانب الشكلي؛

هي مطبوعة أو رسالة (Brochure) شهرية أصدرتها جمعية القيم في الفترة الممتدة بين بداية سنة 1965 إلى غاية منتصف سنة 1966 لأن الجمعية حلت في سبتمبر 1966. وصل عدد صفحات المجلة في بداية صدورها إلى 23 صفحة من الحجم الصغير (18X12 سم)، ثم ارتفع إلى 40 صفحة وبحجم (15 X 11,5 سم) في العدد 07 وإلى 75 صفحة في العدد 8. بينما صدرت الأعداد 4و3، 5و6 مزدوجة عددين وبحجم 50 صفحة لكل عددين. أما مجلة «Humanisme Musulman» فقد صدرت في البداية بعدد صفحات يساوي 15 صفحة من الحجم الصغير (18X12 سم)، وارتفع عدد الصفحات في العدد الرابع إلى 62 صفحة. وحافظت المجلة على نفس هذا العدد (من الصفحات) تقريبا في معظم الأعداد اللاحقة ولكن بحجم (15 X 11,5 سم). أما العددان 10 و11 فقد صدرا في عدد واحد بعدد صفحات يقترب من 90 صفحة. وكثيرا ما كانت النسخة المفرنسة تحوي الموضوعات نفسها التي تنشر في النسخة المعربة كما هو الحال مثلا في العدد رقم 2؛ أو تحوي بعضا منها كما هو الحال في الأعداد 4 و5 مثلا (من النسخة المفرنسة).

أما عن عدد النسخ المسحوية من المجلة فإننا لا نمتلك عنها معلومات مؤكدة سواء تعلق الأمر بالطبعة العربية أم الطبعة الصادرة بالفرنسية، سوى ما يمكن أن نستنتجه من خبر ورد في أحد أعداد «Humanisme Musulman» حول الضائقة المالية التي كانت

تعترض عملية إصدار المجلة؛ حيث ورد نص يفهم منه أن الطبع يتجاوز عادة 4000 نسخة⁽¹⁾.

3. 2- محتويات وكتاب مجلة «التهذيب الإسلامي» و«Humanisme Musulman»

بفرض التعرف على المحتوى الأيديولوجي الذي تنشره المجلة ارتأينا أن يكون التحليل شاملا لكل الأعداد التي عثرنا عليها بمجموع 14 عددا موزعة بالتساوي بين النسختين المعربة والمفرنسة. فبالنسبة للنسخة المعربة اعتمدنا على الأعداد: 2، 3 و4، 5 و6، 7، 8 بينما لم نعثر على الأعداد 1، 3، 9 رغم محاولتنا المتكررة.

أما النسخة المفرنسة فقد اعتمدنا على الأعداد: 02، 04، 05، 08، 09، 10 و11، وبقيت تنقصنا الأعداد: 01، 03، 06، 07؛ حيث لم نعثر عليها هي الأخرى كذلك.

3. 2. 1- الوصف الكمي للموضوعات:

أ- فئة التحليل: إن الفئة التي استخدمناها في هذه الدراسة هي فئة الموضوع على أساس أنها أكثر الفئات انتشارا في دراسات تحليل المحتوى؛ بحيث يمكن بإحصاء

الموضوعات التي عالجتها مجلة التهذيب الإسلامي ومجلة «Humanisme Musulman» التعرف إلى اتجاه السير العام لخطاب جمعية القيم. وقد قسّمنا القضايا التي اهتمت بها المجلة إلى أربع محاور أساسية هي⁽²⁾:

1- المسائل المعنوية والأخلاقية.

2- المسائل الفكرية والثقافية.

3- المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

4- المسائل السياسية.

(1) Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1. 09er Année. Décembre 1965. p02.

(2) استقصدنا في إعداد هذا المبحث من الناحية المنهجية من دراسة: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس. مرجع سابق، ص 99 وما بعدها، ودراسة اعلية علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا، مرجع سابق، ص ص 100-75.

ب- وحدة التحليل: استخدمنا في دراستنا هذه المفردة (Item) كوحدة للتحليل⁽¹⁾، وقد اخترنا أن تكون «المقالات» في كلتا المجلتيين وحدات للتحليل؛ حيث حاولنا التعرف إلى معدل تكرار هذه المقالات حسب كل فئة من الفئات المختارة للتحليل عبر الأعداد المتوفرة من المجلة. وفي ما يأتي جدولان يلخصان الموضوعات التفصيلية (المقالات) الصادرة في أعداد عينة الدراسة.

جدول رقم (6-2) الموضوعات التفصيلية للأعداد المدروسة من مجلة التهذيب الإسلامي

رقم العدد	المقالات التي احتوى عليها العدد	الكاتب
العدد الثاني (صدر في فبراير 1965)	1 - السياسة الاقتصادية الإسلامية	د. رضا بن الفقيه
	2- معنى الإسلام	د. الهاشمي التجاني
العدد الثالث والرابع (صدر في ماي «مايو» 65)	1- دور المسلمين في بناء المدينة القرية (1)	حيدر بامات
	2- ذكرى الإمام ابن باديس	عمار طالبي
	3- ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن	د. مريون هيلارد
	4- اشتراكية الإسلام	أحمد الأحمر
عدد خاص بمناسبة السنة الهجرية الجديدة 1385	5- الإسلام رسالة جهاد وتحرير	الأكحل شرفاء
	6- القرآن والشعر	رشيد مصطفاي
	7- محاضرة حول الإسلام	الهاشمي التجاني
العددان الخامس والسادس (صدر في جوان «يونيو»- جويلية «يوليو» 65)	1- لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (مع ترجمة لحياة أرسلان)	شكيب أرسلان
	2- الشيخ الإبراهيمي في ذمة الله	الهاشمي التجاني
	3- فلسطين	البشير الإبراهيمي
	4- دور المسلمين في بناء المدينة القرية (2)	حيدر بامات
	5- مستغل الأهالي والثقافة	د. ع/العزیز الخالدي
	6- الاقتصاد الإسلامي	عمار طالبي
	7- مقومات شخصيتنا	الهاشمي التجاني
العدد السابع (صدر في أوت- سبتمبر «أغسطس» 65)	1- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن	نديم الجسر
	2- إسهام المسلمين في الحضارة (3)	حيدر بامات
	3- مساهمة في تاريخ الطب العربي بالمغرب	د. أحمد طالب
	4- الوظيفة الاجتماعية والوظيفة الالية	عمار طالبي

(1) رشدي طمية، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، مفهومه، أسسه، استخداماته، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2004)، ص 233.

1- من مائدة القران	أحمد سحنون
2- قصة الإيمان	نديم الجسر
3- عندما يسكت العلماء	ع/ اللطيف سلطاني
4- الصراع الفكري في العالم العربي	عمار طالبني
5- شمول المسؤولية	أحمد الأحمر
6- هل يريد العرب اشتراكية إسلامية	عبدالرحمن العقون
7- ذكرى الثورة (قصيدة)	أحمد سحنون
8- عيد أول نوفمبر (قصيدة)	رشيد مصطفى
9- الإسلام دين تام	عمر العرباوي
10- قيمة اللغة	عباسي مدني

العدد الثامن
صدر في مارس 1966

جدول رقم (6-3) الموضوعات التفصيلية للأعداد المدروسة من مجلة

«Humanisme Musulman»

رقم العدد	المقالات التي احتوى عليها العدد	الكاتب
العدد الثاني صدر في فبراير 1965	1- La politique economique islamique	د رضا بن الفقيه
	2- Humanisme Musulman	الهاشمي التجاني
العدد الرابع صدرا في أفريل 1965	1- L'apport des Musulmans à la civilisation (2)	حيدر بامات
	2- Humanisme Musulman (3) (rapports de l'homme et de dieu)	الهاشمي التجاني
	3- Le pèlerinage	د. محمد حميد الله
	4- Les complexés de l'Occident	د رضا بن الفقيه
عدد خاص بمناسبة السنة الهجرية الجديدة 1385	5- La science et l'Islam	عدة بن قطاوط
	6- De l'arabisation	الهاشمي التجاني
	7- Conférences	الهاشمي التجاني
	8- L'ordre économique dans l'Islam	مجلة المسلمون
العدد الخامس صدر في ماي «مايو» 1965	1- Le Christianisme. l'Islam et leurs adeptes	جمال الدين الافغاني
	2- La tendance générale de la Renaissance moderne du monde musulman	حسن البنا
	3- Sociologie de l'indépendance	مالك بن نبي
	4- L'apport des Musulmans à la civilisation (3)	حيدر بامات
	5- les indigenistes et la culture	د. الخالدي
	6- l'existence de dieu	الهاشمي التجاني
	7- l'Algerie musulmane	مختار عنيبة
	8- Le Destin de la Palestine	الهاشمي التجاني
العدد الثامن صدر في أوت «أغسطس» 1965	1- La lacheté	جمال الدين الافغاني
	2- le statut des non-Musulmans dans l'Islam	د. محمد حميد الله
	3- Idéologie et régime politique	د. رضا بن الفقيه
	4- Les composants de notre personnalités	الهاشمي التجاني
	5- L'apport des Musulmans à la civilisation (5)	حيدر بامات
	6- La valeur de la femme dans l'Islam	مختار عنيبة

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

القيم	1- Musulmans. nos frères aidez-nous	العدد التاسع صدر في ديسمبر 1965
أبو المظفر	2- Le Kashmir musulman et ses souffrances	
د. رضا بن الفقيه	3- Programme d'action	
المسلمون	4- Minorités musulmanes en U.R.S.S	
طالب مسلم	5- Ramadhan	
ع/الرحمن مهداوي	6- Pour une politique islamique dynamique	العددان العاشر والحادي عشر (صدرا في) (ماي «مايو» 1966)
د. رضا بن الفقيه	7- L'Islam et la formation du caractère	
الهاشمي التجاني	1- Une nouvelle querelle des anciens et des modernes	
شريعة كزال	2- La solidarité sociale dans l'Islam	
عبد القادر بوطارن	3- Ramadan Xxe siècle	
عيسى يسكر	4- L'Islam religion de progrès	
د. رضا بن الفقيه	5- La politique intérieur islamique	
بوعمران الشيخ	6- Cheikh Mohamed Abdou	
نصر الدين ديني	7- Rayon de lumière exclusivement islamique	
القيم	8- quelques discours, traités et lettres du prophète aux grands de son époque	

ج- عرض النتائج الكمية في جداول إحصائية وتحليلها : قبل عرض النتائج

في جداول إحصائية ينبغي إبراز الطريقة التي تم على أساسها تصنيف الموضوعات، فبالإضافة إلى الفئات الأربع الكبرى المختارة كأساس للتحليل تم تقسيم هذه الفئات إلى عناصر جزئية أو فئات فرعية كالآتي^(*):

- المسائل العقدية والأخلاقية: وقد جرى تفريعها إلى عناصر جزئية هي: شرح القرآن والحديث، قضايا الإيمان والتوحيد، في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه، شخصيات إسلامية.

- المسائل الفكرية والثقافية: وقد تم تفريعها هي الأخرى إلى عناصر جزئية تمثلت في: المسائل الفكرية العامة (كمعالجة قضية التقدم والتخلف، والدين والعلم، والإسلام وأزمة الحضارة)، والمسائل الثقافية والتربوية، والدراسات والمحاولات الأدبية (قصصية وشعرية)، وأحوال المسلمين والأقليات الإسلامية، وقضايا وأساليب الدعوة.

(*) أنظر كشافا تفصيليا للموضوعات موزعة على محاورها في ملحق الوثائق والمرفقات والصور (ملحق رقم 06 و07)، ص ص

-المسائل الاجتماعية والاقتصادية: وقد تم تبويبها وتقسيمها إلى: قضايا المرأة والأسرة، ومحور الدراسات الاجتماعية ونقد الواقع الاجتماعي، ومحور الإسلام والمسألة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، الاختيارات الاقتصادية).

- المسائل السياسية: وقد تم تقسيمها إلى محورين اثنين: التنظير السياسي، نقد الممارسة السياسية.

وبعد عملية التبويب والتفريغ تحصلنا على الجداول الآتية:

جدول رقم (6-4) النسب المئوية لموضوعات 7 أعداد من مجلة «التهذيب الإسلامي»

النسبة المئوية	عدد المقالات	المحور
26.67	8	المسائل العقدية والأخلاقية
46.66	14	المسائل الفكرية والثقافية
26.67	8	المسائل الاجتماعية والاقتصادية
00.00	00	المسائل السياسية
100	30	المجموع

يتضح من هذا الجدول أن مواضيع الأعداد السبعة من مجلة التهذيب الإسلامي موزعة على أغراض متعددة تتنوع بين العقدي والأخلاقي، والفكري والثقافي، والاجتماعي والاقتصادي. وهي للإشارة أغراض جاءت هذه المجلة لتخدمها بحسب ما يشير إليه العنوان الذي يتصدر -وبالبنط العريض- الصفحة الأولى من كل عدد منها؛ حيث يبرز أن دور هذه الرسالة أو المطبوعة هو دراسة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حسب العقيدة الإسلامية.

إن عملية توزيع الموضوعات على المحاور المختارة كفئات للتحليل تكشف لنا أن أكبر نسبة من هذه الموضوعات هي تلك التي تعالج مسائل فكرية وثقافية؛ حيث قدرت نسبتها بـ 46.66%. وتساوت في النسبة الموضوعات التي تعالج القضايا العقدية والأخلاقية، والقضايا ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي، بينما نلاحظ غياباً واضحاً للموضوعات ذات المنحى السياسي.

ويبدو أنه مع ضرورة التعامل التكتيكي مع متطلبات المرحلة اتجه كتاب التهذيب

الإسلامي وجهة فكرية تعطي للهم الفكري والثقافي الأولوية بامتياز، دون إهمال التركيز على معالجة بعض المسائل ذات الطابع العقدي والاجتماعي-الاقتصادي. بينما يمكن أن نفسر غياب الحديث عن الجانب السياسي بالتزام فرضته الجمعية على نفسها؛ إذ هي في الأخير جمعية ثقافية تسعى مثلما حاول تأكيده رئيسها إلى «النهوض برسالة مقدسة. فإذا كان الاستقلال السياسي قد أعاد لنا الحرية، فإن ذلك من أجل بعث قيمنا العربية الإسلامية، وبناء مجتمعنا انطلاقاً من هذه القيم... إن جمعيتنا تتموضع على صعيد العمل الثقافي والبحث. وفي مجلتنا نحاول تقديم دراسات؛ ونقترح أفكاراً، ونقترح أيضاً الحلول الممكنة لبناء مجتمع طاهر وعادل. إننا نحاول بذلك سد فجوة خطيرة. إنه لا يكفي القول بأننا مسلمون، بل ينبغي أن نسعى لمحاولة فهم الإسلام والمعنى الحقيقي لرسالته. إن الهدف الذي حددته جمعيتنا هو بدقة أن نهذب وذلك مرادنا»⁽¹⁾.

إن طبيعة النظام السياسي الأحادي تفرض واقعية في الممارسة الجمعية. ويبدو أن الابتعاد عن الاقتراب من الحقل السياسي كمسلك اتبعته جمعية القيم كان مبرراً بهذا السبب حتى تضمن لنفسها حرية التحرك والممارسة، ويكفي أن نستدل على مصير الجمعية عندما احتجت على قضية إعدام سيد قطب؛ حيث كلفها ذلك التجميد ثم الحل النهائي.

لقد تراوحت الموضوعات ذات المنحى العقدي والأخلاقي حول التعريف بالإسلام وبرسالته كدين تام يدعو للتحرير، وحول الدفاع عنه إزاء الأيديولوجيات المعاصرة وعلى رأسها الأيديولوجيا الماركسية والمذاهب المادية والملحدة. في هذا المحور من «التهذيب» لا نجد اهتماماً بقضايا الفقه أو التفسير أو التبويبات والاهتمامات المألوفة التي عادة ما نجدها في المجالات ذات النزوع الإسلامي، بل نجد معظم موضوعات هذه المجلة تتجه في اتجاه هو أقرب إلى العمل النقدي والتنظيري النخبوي.

أما المسائل الفكرية فإن جل موضوعات هذا المحور تنحو نحو محاولة التأكيد على الإسلام كدين حضارة وتقدم، وعلى إبراز إسهامات الحضارة الإسلامية في مختلف

(1) Al Quiam..Musulman. nos frère. aidez-nous.. Humanisme Musulman. N° 09. 1er Année (Décembre 1965), p1.

الميادين العلمية والفنية، وإبراز دور المسلمين كعنصر فاعل في الحضارة الإنسانية، وانعكاسات ما قدموه على المدنية الغربية. والملاحظ أن أكثر موضوعات هذا المحور (الفكري-الثقافي) ذهبت في هذا الاتجاه. ويبدو أن ذلك مبرر بطبيعة المرحلة أيضاً؛ حيث كان الصراع الفكري على أشده بين النخب المثقفة ثقافة غربية والمتأثرة بمذاهب تلك الفترة، وعلى رأسها المذهبية الماركسية. وقد سارت عديد هذه النخب في اتجاه نقد الدين الإسلامي والحملة عليه، والتأكيد على تخلف هو على كونه عائقاً أمام عملية تحديث المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

أمام هذه الاتهامات وجه كتاب التهذيب اهتماماتهم نحو مقارعة هذه الدعاوى ومحاولة نفي تخلف الإسلام وإثبات تفوقه أمام الأيديولوجيات المعاصرة. في السياق نفسه اتجه كتاب التهذيب إلى البحث في أسباب تخلف المسلمين واقتراح السبل العملية الكفيلة بالعودة من جديد إلى ساحة الفعل الحضاري. وهو ما تولى المحور الاجتماعي-الاقتصادي التركيز عليه بنقد بعض جوانب الضعف والانكسار في حياة المسلمين، وتلمس طريق الخروج من هذه الوضعية بتقديم الحلول والدراسات المتخصصة في المجال الاقتصادي والاجتماعي.

جدول رقم (6-5) النسب المئوية لموضوعات 07 أعداد من مجلة

«Humanisme Musulman»

المحور	عدد المقالات	(%) النسبة المئوية
المسائل العقديّة والأخلاقية	09	23.68
المسائل الفكرية والثقافية	13	34.21
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	10	26.32
المسائل السياسية	06	15.79
المجموع	38	100

لاتختلف اهتمامات مجلة «Humanisme Musulman» عن نظيرتها المعربة من حيث طريقة ومنهجية معالجة القضايا والمسائل المطروحة على الساحة الجزائرية حينذاك؛ حيث بقيت المسائل الفكرية والثقافية تحظى بأوفر اهتمام بنسبة موضوعات بلغت 34.21%. بينما بقيت نسبة الموضوعات ذات الطابع العقدي-الأخلاقي، والاجتماعي الاقتصادي متساوية من حيث الكثافة تقريباً. إلا أن الملفت للنظر هو حضور المسائل ذات

الطابع السياسي ضمن اهتمامات المجلة؛ حيث بلغت نسبتها 79.15%؛ أي بمعدل 6 مقالات من مجموع 38 مقالة تضمنتها أعداد العينة المتاحة للدراسة.

وإذا كانت مقالات «Humanisme Musulman» التي تعالج المسائل ذات الطابع العقدي والفكري والاجتماعي لا تبتعد عن نفس الأفق الفكري الذي أطر مقالات مجلة التهذيب، فإنها تتفوق عليها من جهتين:

-الأولى أنها تتفرد عن مجلة التهذيب في طرحها ومعالجتها لبعض المسائل ذات الطابع السياسي على صعيد النقاش العلمي. رغم أن تلك المقالات القليلة لم تعن -وهذا أمر ينبغي ملاحظته- بنقد الواقع السياسي الجزائري، بل بقيت في مستوى النقاش النظري الذي يركز على قضايا كبرى من قبيل: الأيديولوجيا والنظام السياسي، والبحث في آليات تفعيل وحدة سياسية إسلامية بين البلدان الإسلامية على قاعدة المبادئ الإسلامية، والتأكيد على أهمية ذلك وانعكاساته في مستوى تعزيز القدرة التنافسية للمجموعة الإسلامية على صعيد التجمعات والمعسكرات الدولية... وغيرها من الموضوعات.

- أما النقطة الثانية فهي تفوق مقالاتها (من حيث كم الصفحات) على مقالات التهذيب؛ حيث إذا جمعنا صفحات أعداد المجلتين نجد أن الغلبة هي بامتياز لصالح الأولى على الثانية كما يأتي:

بجمع صفحات مقالات أعداد مجلة «Humanisme Musulman» نحصل على: $16+86+62+64+55+39=322$ صفحة. وبجمع صفحات مقالات أعداد «مجلة التهذيب» نحصل على: $23+39+52+40+67=221$ صفحة؛ أي بفارق يساوي 100 صفحة بين المجلتين. على أن ذلك قد يفسر بكثافة الأعمال المتوفرة باللغة الفرنسية، وكذا هيمنة الكلمة المكتوبة بهذه اللغة على المشهد الثقافي الجزائري في تلك المرحلة-حيث لم تزل اللغة العربية مهمشة، ولم يتم بعد تعميمها لتصبح لغة الثقافة والفكر- وخاصة في مستوى النخبة المثقفة التي تعد هذه المجلة موجهة لها بالأساس.

جدول رقم (6-6) النسب المئوية لموضوعات 14 عددا من مجلتي التهذيب الإسلامي
و «Humanisme Musulman»

المجموع		مجلة «Humanisme Musulman»		مجلة التهذيب		المحور / المجلة
%	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	
25.00	17	23.68	09	26.67	08	المسائل العقيدية والأخلاقية
39.70	27	34.21	13	46.66	14	المسائل الفكرية والثقافية
26.47	18	26.32	10	26.67	08	المسائل الاجتماعية والاقتصادية
08.83	06	15.79	06	00.00	00	المسائل السياسية
100	68	100	38	100	30	المجموع

يبقى الانشغال بالمسائل الفكرية والثقافية معطى ثابتا عندما نحلل مضمون المادة المكتوبة التي توفرها لنا المجلتان مجتمعتان؛ حيث تكاد تقترب نسبة المقالات المعالجة لهذا النوع من المسائل إلى حدود الضعف من نسبة المقالات التي تعالج المسائل العقيدية والأخلاقية أو المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

وإذا تجاوزنا هذه التقيئة للموضوعات إلى محاولة نقد مضمونها فإنه يمكننا القول بأن نسبة كبيرة مما كانت تنشره المجلة -إذا صرفنا النظر عن بعض المحاولات المتواضعة- يتمتع بمستوى فكري مقبول إلى حد كبير. بل إن المجلة استطاعت من هذه الزاوية؛ أي من زاوية ما كان ينشر فيها، أن تكون منبرا لبعض الكتاب المرموقين خلال تلك الفترة أمثال: مالك بن نبي، وعبد العزيز الخالدي وأحمد طالب الإبراهيمي، ولبعض الكتاب الآخرين الذين سيشتغلون بمجال الكتابة والتأليف لاحقا أمثال: عمار طالبي وبوعمران الشيخ وعباسي مدني وغيرهم. كما استقطبت المجلة في هذا السياق مقالات لشخصيات ذات وزن من ناحية ما كانت تشغله من وظائف سامية في أجهزة ومؤسسات الدولة الجزائرية، وبالتالي كانت كتاباتها أكثر واقعية، لملاستها ظروف واحتياجات الدولة والمجتمع في تلك المرحلة. وفي هذا الصدد يمكن أن نقف على كتابات لسفراء، وموظفين سامين في بعض الوزارات، ولنواب برلمانيين، وأساتذة جامعات. وهو ما جعل المجلة -بحق- فضاء متميزا لجهة ما يطرح عبرها من أفكار.

جدول رقم (6-7) كتاب مجلة التهذيب الإسلامي

النسبة (%)	التكرار	انتماء الكاتب
56.67	17	أعضاء في جمعية القيم
13.33	4	غير منتمين لجمعية القيم
20.00	6	عرب ومسلمين
03.33	1	غربيون
06.67	2	مجهول
100	3	المجموع

يتبين من هذا الجدول أن أكثر كتاب مجلة التهذيب الإسلامي هم من الجزائريين؛ حيث تشكل مقالاتهم نسبة 70% من مجموع 30 مقالا منشورا. على أن أعلى نسبة من تلك المقالات هي ما يتكفل بتحريره أعضاء جمعية القيم أنفسهم، بما يساوي نسبة 56.67%، ويتصدر قائمة هؤلاء الكتاب -كما يتبين من معدلات تكرار أسمائهم- رئيس الجمعية الهاشمي التيجاني وأمينها العام عمار طالبي. بينما لم تعدد الكتابات العائدة للأجانب نسبة 20.00% إلا بقليل. وللإشارة فإن هذه الأخيرة تعد في غالبيتها مادة منقولة من كتب ودراسات لشخصيات فكرية مرموقة أمثال نديم الجسر، وحيدر بامات وغيرهم؛ حيث لم يرسلوا المجلة أو ينشروا مادتهم فيها مباشرة (نستثني هنا ما نشرته المجلة من كتاب قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن فقد كان ذلك بموافقة مؤلفه نديم الجسر). ومن جملة كتاب المجلة لم نستطع أن نحدد انتماء أحدهم، هل هو جزائري أم أجنبي؟؛ حيث يساوي مجموع مقالاته المنشورة في التهذيب مقالاتان.

جدول رقم (6-8) كتاب مجلة «Humanisme Musulman»

النسبة (%)	التكرار	انتماء الكاتب
47.37	18	أعضاء في جمعية القيم
21.05	08	غير منتمين لجمعية القيم
31.58	12	عرب ومسلمين
100	38	المجموع

لا يختلف هذا الجدول عن سابقه من حيث تفوق نسبة الكتاب الجزائريين على غيرهم؛ حيث بلغت نسبتهم 47.37%، مع زيادة طفيفة لصالح الكتاب غير المنتمين

لجمعية القيم (نسبة 21.05٪)، وربما يرجع ذلك إلى أن باقي أعضائها لا يجيدون الكتابة باللغة الفرنسية، مع ملاحظة أن إسهامات الهاشمي التيجاني تشكل غالبية تلك الكتابات، يليها مباشرة إسهامات رضا بن الفقيه ثمال مختار غنيبة بينما نلاحظ غيابا كليا لكثير من الأسماء التي تظهر في النسخة المعربة من المجلة. كما يكشف هذا الجدول أيضا عن زيادة ملحوظة في عدد المقالات العائدة للكتاب الأجانب من غير الجزائريين؛ حيث وصلت إلى نسبة تقدر بـ 31.58٪. لكنها في عمومها عبارة عن مقالات مستقاة من بعض المجلات الإسلامية كمجلة المسلمون، أو مادة منقولة عن أعمال وكتابات بعض المفكرين أمثال حيدر بامات ومحمد حميد الله، ومصلحين وقادة حركات إسلامية أمثال جمال الدين الأفغاني وحسن البنا.

3. 2. 2- نماذج من الموضوعات المطروحة في صحف جمعية القيم؛

حتى لا يسفرقتا الوصف والتصنيف الكمي لموضوعات مجلتي «التهذيب» و«Humanisme Musulman» سوف نعرض لبعض القضايا المهمة التي ناقشها كتاب القيم في تلك المرحلة التاريخية لننتعرف إلى بعض ملامح خطابهم.

- الجانب العقدي والأخلاقي: دفاع مستميت عن الإسلام؛

شغل موضوع الدفاع عن الإسلام كأحد المكونات الأساسية لهوية المجتمع الجزائري حيزا بارزا من اهتمامات كتاب جمعية القيم، وقد تعددت مقالاتهم في هذا المحور بين ما اتجه منها إلى التعريف به (الإسلام) كدعوة إنسانية تحتفل بالكرامة الإنسانية، وبالعقل، وبكل القيم الإيجابية المنشئة للتحضر والدافعة نحوه؛ وبين ما اتجه منها لشرح مذهبته في العقيدة والأخلاق. غير أن الروح التي وجهت كثيرا من تلك المقالات هي روح منافعة ومستميتة في الدفاع عن هذا الدين. وحملها على ما عداها من الأيديولوجيات والمذاهبات وهدم دعاواها حول الدين الإسلامي شديد الوضوح.

الإسلام عند كتاب القيم ليس دين الخرافة والاستسلام والجمود والتواكل و... بل هو دين جاء -في أصل انبعاثه الأول- لأجل تحقيق هدف أعظم هو تحرير العقل البشري

من كل أصناف العبوديات، عبودية الوهم وعبودية الطفان وعبودية الطمع المادي⁽¹⁾. والإسلام دين الحركة والفعالية «لا يعرف الجمود والتزمت والانفصال فإنه يمشي مع الحياة ولا يقف، لأنه رسالة العلم والقوة»⁽²⁾. والإسلام رسالة لجميع البشر تقوم على الإقتناع والافتتاع ولا يرتكز في تبليغها على المعجزات، فهو دين العقلانية لأنه يخاطب العقل. إن دين محمد لا يضع أية حواجز وعقبات أمام العقل فبساطته ومنطقيته ولفته التي تخاطب العقل تجعله مقبلا لدى الجميع⁽³⁾.

ولا يقف كتاب القيم عند مستوى التأكيد «الدفاعي» على بعض القيم التي يحتفي بها الإسلام كالعلم والعمل والعقل... أو تبرئة ساحته من مسؤوليته عن ضعف المسلمين المادي والمعنوي منذ ستة قرون- إذ إن ذلك ناتج في تحليلهم عن ابتعاد المسلمين عن روح القرآن وليس عن ضعف ذاتي كامن في الإسلام- بل نلمس سعيًا حثيثًا لأجل إثبات تفوقه قبالة الفلسفات والمذاهبيات الأخرى، فالرأسمالية التي ترعرعت في أوروبا بين عصر النهضة والقرن التاسع عشر فلسفة باطلة لأنها أدت ليس إلى انبعاث الظاهرة الاستعمارية فحسب، بل إلى إشعال نيران الحروب العالمية. أما الفلسفة الماركسية فما هي في الواقع سوى دين جديد وإن كان منكرا للأديان.. لأنها استبدلت عبادة الله عبادة الطبيعة المادية. ويمضي كتاب القيم إلى حد التنبؤ بانهيائها «ففي استطاعتنا أن نحكم على إخفاقها المقبل بالرغم من ظاهرها نجاحها في نصف المعمورة»⁽⁴⁾.

ويعود بعض هؤلاء الكتاب إلى الساحة الجزائرية؛ حيث ينتقدون مواقف زمرة من عناصر النخبة الجزائرية المثقفة الذين قطعوا صلاتهم بدينهم، واصطفوا وراء هذه الأيديولوجيات تحت مبرر أن المحرك الأول للإنسان هو إشباع الحاجات المادية، وأن التفكير في علاقة الروح بالجسم- كما يبرزها الإسلام- هو من قبيل عبث خيالي لا يصمد أمام التيار المادي الجارف الذي لا يعترف بمصير غير المصير الذي يعيشه الإنسان فيما

(1) الهاشمي التيجاني، «معنى الإسلام»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 02 (فبراير 1965)، ص 21.

(2) عمر المرابوي، «الإسلام دين تام»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص 57.

(3) Aissa Bisker, «L'Islam religion de progrès». Humanisme Musulman. N°10 et 11. 11er Année. (Avril-Mai 1966), p 22.

(4) الهاشمي التيجاني، «مقومات شخصيته»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 05-06 (جوان 1965)، ص 45.

بين المهد واللحد، ومعتبرين هذه الفلسفات والمذاهب مدخلا للتقدم، ومنادين بضرورة الأخذ بها. في حين أن المطلوب منهم كما من الأمة جميعا هو أن تحزم أمرها وتأخذ حذرهما من تيارات الإلحاد والإباحية، لأن نهضتها لا تتحقق إلا إذا تم الأخذ بكافة أسباب الإسلام الكامل.. ولا توجد وسيلة أنجح من التحقق المطلق بهذا الدين للقضاء المبرم على المذاهب الغربية عن المجتمعات العربية والإسلامية كالبعثية التي تنخر جسم بعض الدول العربية والتي تنوب عنها في الجزائر الجرثومة الشيوعية⁽¹⁾.

ولم يغفل كتاب القيم للدفاع عن الإسلام والتدليل على كما له وتماحه كدين بالرجوع ليس إلى النقل فحسب بل باستخدام الطرق الأخرى في الاستدلال كما تتيحها الفلسفة المعاصرة والعلوم والكشوف الحديثة؛ إذ العلم الصحيح برأيهم هو الطريق الآخر للإنسان.

- الجانب الفكري والثقافي: الحضارة الإسلامية، أمجاد الماضي ومآزق اليوم:

حرصا منهم على إبراز الدور التقدمي للإسلام والإسهامات التي قدمها المسلمون للإنسانية خصص القائمون على مجلتي «التهذيب» و«Humanisme Musulman» مساحة مهمة للدراسات والكتابات التي تبرز مدى ما كان عليه المسلمون من تفوق في هذا الصدد، ومدى إسهام الحضارة الإسلامية في مختلف ميادين العلوم والمعارف والفنون طيلة الفترة الممتدة بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر الميلاديين. وقد تصدرت كتابات حيدر بامات حول دور المسلمين والحضارة الإسلامية في بناء المدينة الغربية معظم أعداد المجلتين؛ بمعدل 33 صفحة؛ أي بنسبة 93.14% من مجموع صفحات مجلة «التهذيب» البالغة 221 صفحة، وبمعدل 33 صفحة من مجموع صفحات «مجلة Humanisme Musulman» البالغة 322 صفحة؛ أي بنسبة 55.10%. وباحتساب عدد الصفحات الإجمالي لمقالات حيدر بامات تصبح النسبة بين المجلتين 33.12% وهي نسبة معتبرة تبرز مدى اهتمام هؤلاء بإبراز ما كان عليه المسلمون في السابق.

لكن السؤال المطروح هو ما الهدف من هذه العناية بتاريخ العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، وإبراز إسهامات هذه الحضارة؟ هل هو التعويض النفسي عن واقع

(1) الهاشمي التيجاني، المرجع والصفحة نفسها؛ وأيضا: عمر العريايوي، «الإسلام دين تام»، ص 55.

إسلامي متخلف، واستدعاء للأمجاد والنماذج التاريخية إشباعاً لنفسية العاجز وعقدة شعوره بالنقص أمام إبداعات الحضارة الأوروبية المعاصرة الغالبة؟ أم هو تحفز للمضي في اتجاه إحياء القيم التي انبثت منها تلك الحضارة (أي الحضارة الإسلامية) على قاعدة إنما الفتى من يقول ها أنا ذا؟.

يبدو أن أعضاء جمعية القيم الذين يحاولون التوجه عبر جانب مما يصدرونه وبيثونه من خطاب إلى نخب تلك المرحلة -وقد كان كثير من عناصرها (أي عناصر هذه النخبة) أبعد ما يكونون عن الاطلاع على الإنجازات التاريخية لهذه الحضارة، وعن الوعي بدورها المخصوص كحلقة رائدة ضمن التسلسل الحضاري العام، نتيجة أن تكوين غالبيتهم تم في المدرسة الفرنسية؛ ونتيجة تأثرهم بما كانت تلقنه هذه الأخيرة من القيم والأفكار- قد لجأوا إلى هذا الاختيار لجهة التعريف بمنجزات هذه الحضارة وإسهاماتها؛ حيث كان للأفكار والطروحات المناجزة للإسلام ولحضارته وثقافته حضور كبير في ساحة هذه النخبة المتغربة التي لم تكن شرائح مهمة منها ترى في الإسلام إلا بقية من عهود التخلف والانحطاط. لذلك كثيراً ما كان كتاب القيم يستشهدون في كتاباتهم برموز الفكر الغربي أمثال: غوستاف لوبون وجاك ريسلر وسيد ديولا مارتين وإيتيان ديني... وغيرهم- من الذين وقفوا أمام الحضارة الإسلامية موقفاً موضوعياً وأحالوا على النماذج المتألفة من التاريخ الحضاري للإسلام، وبينوا مدى ما قبسته أوروبا وحضارتها منه- للتأكيد على مدى زيف الأقوال والطروحات التي تتلقفها بعض عناصر النخبة الجزائرية، من محترفي التزييف، ومن الجهات المعادية للإسلام وتتخذها بالتالي مطية لاتهامه بالرجعية والتخلف.

وفي مقابل الإحالة على الماضي لا ينفك كتاب القيم يحيلون كذلك على الكتابات التي تعالج واقع المسلمين اليوم طارحين السؤال المؤرق لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ معتبرين -كغيرهم من الإسلاميين- أن العودة من جديد إلى المنابع الأولى (القرآن والسنة) وإعادة إحياء القيم الإسلامية في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتمثلها كما تمثلها الجيل الأول، والأخذ بأسباب التحضر هي المسلك الوحيد للعودة إلى ساحة التأثير وتحقيق الشهود الحضاري للأمة الإسلامية.

واستحضاراً للشعور الديني والانتماء إلى الأمة التي تحدث عنها القرآن، وواجب

الاهتمام بأمر المسلمين، لم يكد يخلو عدد من أعداد المجلتيين من الحديث عن المسلمين في مختلف البلدان، وبالأخص في تلك المناطق السليبية من «دار الإسلام» التي استولى عليها الأعداء بعدما طال المسلمين من الضعف والتفكك السياسي. وهنا يتجدد الحديث عن المشكلة الفلسطينية، وعن مشكلة كشمير، وعن الأقليات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي، وغيرها من البلاد.

- الجانب الاجتماعي والاقتصادي: قضايا الهوية، والمرأة، والاقتصاد:

أمام التعاملات التكتيكية والتوظيفات المصلحية للدين الإسلامي واللغة العربية كمرتكزات للهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، بدأت نخب عديدة ترى أن النظام السياسي ما بعد الاستقلالي يجسد من هذا المنظور نأياً عن أهداف وطموحات الحركة الوطنية التي نشأت بالأساس كرد فعل دفاعي عن هذه الهوية وعن القيم الوطنية أمام فضاغة المشروع الاستعماري. وقد كان لهذا الازدراء أثره في مستوى نخبة جمعية القيم التي بدأت تطالب وتشتغل لجهة إعادة الاعتبار لمقومات هذه الهوية. يمكن أن نلمس هذا في عديد جهودها وفي عديد الموضوعات التي نوّه فيها كتاب مجلاتها بهذا الموضوع الخطير.

- التعريب ضرورة لأكثر من سبب: بالإضافة إلى موضوع الإسلام الذي دعا كتاب القيم إلى ترفيقه والعودة إلى قيمة النبيلة والاقتباس منه لتسيير شؤون الدولة والمجتمع، يبرز الاهتمام بقضية اللغة العربية بكثافة في كتاباتهم. فاللغة العربية هي اللغة القومية للجزائر والمحافظة عليها «هي محافظة على روح (المجتمع) بها يتم بقاؤه وعليها يتوقف وجوده الحقيقي»⁽¹⁾. وتعلمها واستخدامها ضروري وأكيد، فيما «أن تراثنا الديني مسجل باللغة العربية فإن تعلم لغة الضاد من أكد مقومات شخصيتنا، فمن انتسب إلى الجزائر لا يسعه كمسلم... إلا أن يبادر إلى ترك طمطمانيّة الأعاجم وبالإنبراء إلى اكتساب لغة القرآن. وهذا لا يمنعه من حذق لغة أو لغات أجنبية؛ إذ تعلم اللغات من كنوز العلم»⁽²⁾.

لكن كتاب القيم لا يقفون عند مجرد الدعوة العاطفية للالتفات إلى مقومات الشخصية

(1) عباسي مدني، «قيمة اللغة في المجتمع»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص 62.

(2) الهاشمي التيجاني، «مقومات شخصيتنا»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 05-06 (جوان 1965)، ص 49.

الوطنية وعلى رأسها اللغة العربية، بل حاولوا التدليل المنطقي على ضرورتها السيكلولوجية والاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية، وقد قدم الهاشمي التيجاني بحثا مطولا حول التعريب في مجلة «Humanisme Musulman» حاول فيه إبراز هذه الضرورة معتمدا في طرحه على أمثلة واقعية تسوّغ التعريب لا كهدف عاطفي لمجتمع يطمح إلى استرجاع عنصر من عناصر هويته، بل كضرورة اقتصادية يحتملها اختصار الوقت والجهد والمال كعناصر أساسية في كل عملية تحديث يسعى إليها أي مجتمع⁽¹⁾.

- المرأة ليست عورة ينبغي أن تستر، أو قاصرا للرجل مطلق الوصاية عليه: على غير ما هي عليه النظرة لدى بعض الشرائع التقليدية من الإسلاميين التي لا ترى في المرأة إلا مصدرا للفتنة، أو خادما مهمته العناية بشؤون المنزل. وعلى غير ما يروج له بعض الكتاب حول موقف القيم من قضية المرأة الذي يرتبونه ضمن المواقف أو ردود الفعل التقليدية أو الرجعية⁽²⁾، تكشف لنا مطالعة بعض الكتابات والتصريحات الصادرة من لدن نخبة جمعية القيم حول موضوع المرأة عن نظرة منفتحة -إذا قارناها ببعض الرؤى التقليدية المنتشرة حتى بين بعض عناصر النخبة الإسلامية المثقفة- من جهة، ومنضبطة من جهة أخرى -إذا قارناها ببعض ما تروج له نخب أخرى وخاصة تلك المتأثرة بالأنماط والقيم الثقافية الغربية-.

تقوم هذه النظرة على الدعوة إلى اعتبار المرأة كائنًا إنسانيًا مثله مثل الرجل له كرامته الإنسانية من دون نظرة انتقاصية أو استعلائية؛ إذ لكل منهما الحقوق نفسها، بدأً بالحق في الحياة إلى الحق في التعلم والعمل والتعبير والمشاركة في بناء وصناعة مستقبل المجتمع الذي لا يقوم إلا بثنائية الرجل-المرأة. لقد أكد الهاشمي التيجاني على ضرورة تثقيف المرأة «تثقيفا يوصلها إلى أعلى الدرجات الدينية والعقلية والعلمية والأدبية والرياضية»⁽³⁾ مثلها في ذلك مثل الرجل، وهو موقف يقف نقيضا لما روج له بعض منتقدي جمعية القيم بأنهم يصعدون اتجاه المرأة عن نظرة رجعية وانتقاصية.

(1) Voir: Hachemi Tidjani. «De l'arabisation». Humanisme Musulman. N° 1. 04^{er} Année. Avril 1965. pp 49-35.

(2) Peter R.Knauss.Op.cit. Disponible sur: <http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>.

(3) الهاشمي التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»، مرجع سابق، ص 175.

وفي مقال مهم حول قيمة المرأة في الإسلام حرص أحد كتّاب جمعية القيم وهو المختار عنيبة على محاولة إبراز المكانة المتقدمة التي يحرص الإسلام على إعطائها للمرأة، منتقدا في هذا الصدد المواقف السلبية الموروثة عن عصور الانحطاط قائلا في جملة من العبارات ذات الأفق المنفتح «إن الذين يعتقدون، أو الذين تكشف تصرفاتهم عن تصور رجعي بأن المرأة هي كائن أدنى ينبغي أن يطوّع ويخضع، أو خادمة تصدر لها الأوامر وليس لها إلا أن تطيع، أو أنها ببساطة وسيلة لإشباع شهوات الرجل ونزواته الأنانية. إن كل هؤلاء ينبغي أن يعيدوا وبشكل راديكالي مراجعة موقفهم اتجاه المرأة»⁽¹⁾.

وينتقد عنيبة بعض المظاهر السلبية السائدة في المجتمع الجزائري اتجاه المرأة مبرزاً بأن البعض لا يزالون يفتخرون بأن زوجاتهم لم يخرجن ولو مرة إلى الشارع منذ زواجهن، وأن هناك من الرجال من يعيشون سنة بعد أخرى مع أزواجهم وبناتهم من دون أن يجلس الواحد منهم ولو مرة واحدة ليشاركهن في مناقشة قضية، أو محاولة مقاسمتهن وجهة نظر ما. بل إن هناك في بعض المناطق من الوطن من يعيشون بطريقة مثير للدهشة؛ حيث لا يختلط الرجال والنساء والبنات من البيت الواحد مع بعضهم، بل لا يطيق الرجل الجلوس مع زوجته أو بناته إلى مائدة واحدة؛ إذ ذلك في تصورهم عيب وانتقاص من هيبة الرجال.

ويؤكد عنيبة أنه من الغريب حقاً أن ينسب ذلك كله إلى الإسلام، ويرى أن هذه الوضعية هي التي دفعت ببعض النساء إلى الانخراط في تلك الحركات الداعية إلى تحرير المرأة، والتي تأخذ في بعض الأحيان طابع التطرف والتمرد على القيم. ولا مجال برأيه لحل هذه المشكلة سوى بالعودة إلى التشريع الإسلامي الحكيم الذي أعطى للمرأة مكانتها وقيمتها. وقد حاول عنيبة عبر كامل بحثه تقديم نماذج واقعية من السيرة والسنة تبرز المكانة التي كانت عليها هذه الأخيرة وما اضطلمت به من الأدوار الإيجابية⁽²⁾. كما حاول كتّاب القيم في غير ما موضع من المجلتين التأكيد على تفوق نظرة الإسلام إزاء المرأة عن غيرها من المذاهب الأخرى، مستعينين في ذلك ببعض الشهادات والكتابات الغربية

(1) Mokhtar Aniba. «La valeur de la femme dans l'Islam». Humanisme Musulman. N° 1. 08er Année (Aout 1965). p 50.

(2) Ibid. p 53-51.

التي تنتقد صورتها (المرأة) في الغرب، وما تتعرض له من امتهان لكرامتها الإنسانية تحت ذرائع « الحرية الشخصية » و« المساواة » تحذيرا للنساء المسلمات لجهة عدم الانجرار وراء تلك الدعوات؛ إذ نموذج المرأة الغربية يكشف عن جوانب من الصورة لا تبصرها النظرات المعجلى والمتحمسة⁽¹⁾.

- قضايا الاقتصاد: تعد المسألة الاقتصادية أحد المفردات التي أولاها كتاب القيم أهمية خاصة نظرا لما للاقتصاد من دور وتأثير فاعل في مستوى أي مجتمع، وخاصة في مستوى المجتمعات الخارجة للتو من مرحلة الاستعمار؛ إذ تسعى إلى إعطاء معنى للاستقلال السياسي بمحاولة تطوير بنياتها وقدراتها الاقتصادية.

أما ما تضمنته مقالات أعداد عينة الدراسة من مجلتي التهذيب وHumanisme Musulman حول هذا الموضوع فإنه يندرج ضمن مبحثين، الأول: هو السياسة الاقتصادية التي تعنى عادة بدراسة أفضل الوسائل والطرق الممكن استخدامها من طرف سلطة ما لتحقيق أهداف معينة كدراسة وسائل القضاء على مشكل البطالة مثلا أو مكافحة مشكل الندرة أو ضبط الأسعار... أو بمعنى أوضح رسم السياسات الحكومية في المجال الاقتصادي للتصدي لقضايا التنمية؛ والثاني: ضمن مبحث المذهب الاقتصادي الذي يبرز الأطر المذهبية والأيدولوجية الموجهة لتلك السياسات الاقتصادية.

إذاً اتجهت بعض المقالات نحو البحث في السياسة الاقتصادية، وقد حاول كتاب القيم في هذا الإطار تقديم بعض التصورات حول الكيفية التي يمكن للبلدان الإسلامية من خلالها إيجاد مكان لها ضمن خارطة البلدان الفاعلة اقتصاديا. في هذا الصدد يطرح المستشار رضا بن الفقيه فكرة ضرورة «تكوين كتلة اقتصادية قوية تسودها الرفاهية مع احترام المبادئ الإسلامية» تتشكل من مجموع البلدان الإسلامية؛ حيث يرى أنه في واقع دولي تطفئ عليه التكتلات والتجمعات الاقتصادية لا يمكن لاقتصاد محلي مهما كانت قوته أن يصمد أماما لاقتصادات الكبرى. ويرى أن الحل بالنسبة للبلاد الإسلامية-للخروج من ضغط ما تفرضه القوى الاقتصادية الكبرى من شروط، وما ينتج عن ذلك من إحكام قبضتها

(1) أنظر مثلا: ماريون هيلارد، «ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 3 و4 (ماي 1965)، ص 15-

والتحكم في شرائط نموها (أي البلاد الإسلامية) بما يمكن أن ينعكس سلبا على استقلالية قرارها السياسي-يكن في السعي نحو تكتلها اقتصاديا؛ حيث يقول «الذي نريد تأكيده من الآن هو أن سياسة اقتصادية على صعيد البلاد الإسلامية هي وحدها القابلة للحياة بفضل تخطيط عام، ولعل بعض السياسات الاقتصادية المحددة بالإطار المحلي تنفع في بلد معين ولكنها ولا شك فاقدة الفعالية والتأثير على الصعيد الدولي».

إن سياسة اقتصادية إسلامية بما هي سعي للتوحد الاقتصادي، وعمل على بناء اقتصاد يضم الدول الإسلامية في شكل وحدة استكفائية (Autarcie) هي وحدها الكفيلة بتحويل «دار الإسلام» إلى قوة قابلة للاستمرار والدوام، وقادرة على الوقوف الندي في سياق رفع مستوى الحياة كهدف تسعى إليه كل المجتمعات؛ وعلى الاستجابة لسياسة إسلامية عامة. ويظهر الإسلام مرة أخرى في العلاقات الدولية كقوة سياسية واقتصادية وعسكرية، وهذا يؤدي حتما-برأي الكاتب- إلى توازن جديد للقوى في عالم المعسكرات والأحلاف الاقتصادية والعسكرية.

إن طموح كتاب القيم لتحقيق هذا «الحلم»؛ أي «لتشكيل كتلة إسلامية قوية اقتصاديا وعسكريا واجتماعيا تستطيع أن تحامي عن وحدة دار الإسلام وحيادها في حالة نزاع دولي»، أو بمعنى آخر تحقيق اقتصاد إسلامي (في هذه الحالة بمفهومه الجغرافي لا المذهبي) يبدو كبيرا. ورغم أن كثيرا من الأفكار المطروحة في سياق هذا التنظير الاقتصادي تبدو على جانب من الأهمية إلا أنه يعوزها في بعض الأحيان الواقعية واستحضار الصعوبات والعوائق الموضوعية التي تقف حجر عثرة أمام محاولة تحقيق هذا «المشروع الحلم»؛ حيث يتحول الحديث عليه إلى شبه يوتوبيا تتصور أن يقظة الإسلام أكيدة وتطبيق مبادئه الرئيسية في الحياة السياسية يقلب قلبا معطيات المشكل. وفي فترة قصيرة نسبيا يظهر مارد جديد يُكَلِّم عنه، ويحتل في الإحصاءات المركز الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع⁽¹⁾. إن المهم في المسألة الاقتصادية ليس طرح أفكار كبرى مهما كانت قيمة هذه الأفكار من الناحية النظرية، بل الأهم من ذلك هو تحصين هذه الأفكار بنزعة واقعية تطرح التنظيرات والحلول دون إهمال لإكراهات الواقع.

(1) أنظر: رضا بن النقي، «السياسة الاقتصادية الإسلامية»، مجلة التهذيب، العدد 2 (فبراير 1965)، ص ص 17-03.

إلى جانب السياسة الاقتصادية اهتم بعض كتّاب القيم بالبحث في مجال ما يمكن أن نسميه المذهبية الاقتصادية؛ بمعنى محاولتهم البرهنة على وجود مذهبية اقتصادية إسلامية (أي اقتصاد إسلامي بمفهومه المذهبي) يمكن استلهاها من الكتاب والسنة، وكتب الفقه الإسلامي وآراء الفلاسفة المسلمين والمؤلفات التاريخية التي تحدثت عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. فبدل الاستمداد من مذاهب اقتصادية غريبة قد تنطوي على عيوب لا يوافق عليها الإسلام، ينبغي أن نستمد من الإسلام مذهبينا الاقتصادية، فكمسلمين -يلج بعض كتّاب القيم- «لن تفتننا الشيوعية... إن لنا نظامنا الخاص بقوانين محكمة وليس أمامنا إلا طريق واحد هو الطريق الإسلامي»⁽¹⁾، و«إن الرأسمالية متطرفة في الاستغلال، وإن الشيوعية متطرفة في الإذلال فكلاهما لا يصلحان للأمة العربية والإسلامية كنظام اجتماعي»⁽²⁾.

أمام هذه القناعة بعدم جدوى المذهبين السابقين يطرح كتّاب القيم -مثل غيرهم من الإسلاميين- ضرورة العمل على استلها بعض المبادئ المميزة في الاقتصاد بالرجوع إلى التوجيهات النبوية والقرآنية ذات الصلة بميدان النشاط الاقتصادي. وهنا عادة ما يتم الحديث والتأكيد على مبدأ التملك (الملكية الفردية)، وعلى التكافل والعدالة الاجتماعية، وعلى الكرامة الإنسانية، والحرية الفردية المنضبطة، وتحريم النشاط والتعامل المالي والتجاري المبني على الفائدة الربوية، ورفض الاحتكار، وتشجيع الكسب بالطرق المشروعة، والدعوة إلى أخلاق الحياة والممارسة الاقتصادية... وغيرها⁽³⁾.

ولأجل ذلك نلاحظ بين الحين والآخر سعيا من هؤلاء لمحاولة تقديم وعرض بعض الاجتهادات الاقتصادية المؤسّسة مثلما يقول أوليفييه روا في نقده لرؤية الحركات الإسلامية

(1) المقال نفسه، ص 15.

(2) عبد الرحمن بن المقون، "هل يريد العرب اشتراكية عربية إسلامية؟" مجلة التهذيب، السنة الأولى، العدد 08 (مارس 1966)، ص 43.

(3) من المقالات التي عرضت لهذه المبادئ أنظر: عبد الرحمن المقون، المقال السابق؛ وأيضا: عمار طالبي، "الإقتصاد الإسلامي" مجلة التهذيب، العددان 06 و05 (يوليو 1965) ص 37-40. وأيضا:

L'ordre économique dans l'Islam.. Humanisme Musulman. N° 1, 04er Année (Avril 1965), pp 59-54.

حول المسألة الاقتصادية على «عملية تصور ومنهجة وتنظيم للأحكام الشرعية الأساسية لتكوين مفهوم متماسك وإجرائي يقدم طريقاً ثالثة بين نظامي القرن العشرين الماركسية والرأسمالية»⁽¹⁾. لكن يبدو أن بعض المفهومات التي سيطرت في الساحة الفكرية خلال فترة الخمسينيات والستينيات جعلت نخبة من كتّاب القيم -رغم وعيهم بالاختلافات الجذرية بين الإسلام والمذاهب الأخرى حول المسألة الاقتصادية- يميلون إلى استخدام وتوظيف هذه المفهومات في كتاباتهم.

يأتي على رأس تلك المفهومات مفهوم «الاشتراكية» التي جرت أسلمتها، وتحول النقاش حولها إلى حديث عن «اشتراكية الإسلام» تأثراً في ذلك بما ولدته بعض الأدبيات الإخوانية (وعلى رأسها كتاب المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا مصطفى السباعي) المتأثرة بزخم الفكرة الاشتراكية التي قُدمت في تلك المرحلة التاريخية على أنها حل لمشاكل التفاوت الطبقي، وتحقيق لمبدأ العدالة الاجتماعية، فكانت أطروحة «الاشتراكية الإسلامية» حلاً توفيقياً حاول الجمع بين مبدأ العدالة الاجتماعية كأبرز المبادئ التي نص عليها الدين الإسلامي، ومبادئ الاشتراكية كما طورتها الخبرة الإنسانية.

- الجانب السياسي: أو الإسلام هو الحل:

رغم أن المسألة السياسية تبدو شبه غائبة في كتابات نخبة جمعية القيم للاعتبارات التي بينهاها سابقاً، إلا أن ذلك لم يمنع وجود بعض المقالات التي عالجت جملة من القضايا ذات البعد السياسي.

ومثلما تحدث كتّاب القيم على فكرة الوحدة الاقتصادية بين مختلف الدول الإسلامية كحل عملي للمشكلات الاقتصادية لهذه البلدان والدخول باقتدار إلى عالم الأحلاف والتكتلات الاقتصادية بما يعزز قدرات هذه الكتلة على الصمود أمام التحديات والأزمات الاقتصادية الممكن وقوعها، حاولوا بنفس الكيفية تقريباً ولنفس الأهداف التأكيد على أهمية الوحدة السياسية بين المجموع الإسلامي إحياء من جديد للمفهوم الفقهي «دار

(1) في فصل: «الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة، ضمن كتاب: أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 128.

الإسلام» حينما كانت مجتمعة تحت سلطة مركزية موحدة هي سلطة الخلافة.

وينتقد هؤلاء الكتاب ما هو عليه الواقع السياسي في البلاد الإسلامية من ابتعاد عن المبادئ الإسلامية، فبعض هذه البلاد تؤكد في دساتيرها على أن الإسلام هو دين الدولة بينما تشتق القوانين المسيرة لشؤون الدولة والمجتمع من منظومات تشريعية أخرى. وفي الميدان الخارجي تتبع هذه البلدان سياسات مناقضة تماما لمصالح الأمة⁽¹⁾.

كما ناقش كتاب القيم مزايا وعيوب الأشكال الأخرى للتنظيم السياسي السائدة في العالم مثلما هو عليه الحال في الدول التي تتبنى الأيديولوجيا الشيوعية أو الرأسمالية، ليخلصوا إلى التأكيد على أهمية وتفوق النظام الإسلامي في هذا الصدد. ففي دولة تتبع النظام الإسلامي المتأسس على التوجيه والتشريع القرآني والتبوي لا يمكن بحال -كما يتصور هؤلاء- أن يكون هناك مجال لإهدار الكرامة وخرق الحقوق الإنسانية، نافين أن يكون النظام الإسلامي سلطة ثيوقراطية مستبدة باسم الدين.

إنه «لا يمكن في بلد مسلم يشتق سياسته من القوانين الإسلامية -يقول بعض كتاب القيم- أن يصبح دولة بوليسية أو ديكتاتورية» و«من وجهة النظر هذه يمكن اعتبار النظام الإسلامي كنموذج مثالي للديمقراطية... نظام يحفظ الحريات العامة للمواطنين وأمنهم الاجتماعي»⁽²⁾. ويدخل هؤلاء في نوع من النقاش السجالي بتأكيدهم أن النظام السياسي الإسلامي ليس نظاما متحجرا أو سكونيا مثلما يزعم البعض، ولكنه نظام مرن وتقدمي، فهو يشتق المراسيم والتوجيهات والتفصيلات من القوانين-الإطار (Les lois cadres) التي تشكل هيكله العام، وتلك القوانين الإطار مصدرها الوحي، وهي إطار حاكم لا يتبدل. ويصل هؤلاء إلى التأكيد على ضرورة أن نبرز للعالم بأنه إذا كان هناك الطريق الغربي، والطريق الشيوعي فإن هناك أيضا الطريق الإسلامي⁽³⁾. إنه بحسبهم الطريق الذي يوفر الحلول

(1) Rida Ben-fekih. Idéologie et regime politique.. Humanisme Musulman. N° 1 .08er Année (Aout 1965). p19.

(2) Rida Ben-fekih. La politique interieur islamique.. Humanisme Musulman. N° 10 et 1 .11er Année (Avril-Mai 1966). p37.

(3) Ibid. pp 38-37.

الناجعة لمختلف المشكلات المطروحة اليوم على الدولة الحديثة.

3. 3- عبد اللطيف سلطاني: قراءة في بعض إسهاماته الفكرية،

سوف نعرض هنا لبعض ما قدمه عبد اللطيف سلطاني كواحد من أبرز رموز الدعوة الإسلامية في الجزائر خلال فترة ما بعد الاستقلال. وكما هو معلوم فقد اشتغل الشيخ سلطاني بالخطابة، كما اشتغل إلى جانب ذلك بالتأليف وترك لنا كتباً ثلاثة هي: المزدكية هي أصل الاشتراكية، وسهام الإسلام، وفي سبيل العقيدة الإسلامية، وسنعمد في إبراز بعض إسهاماته هنا على الكتابين الأولين لأننا لم نثر على الثالث منهما. ومثلما تمت الإشارة إليه سابقاً فقد وجد هذان الكتابان مضائقاً كبيرة من طرف النظام الجزائري في المرحلة التي صدرت فيها، فالكتاب الأول لم يؤذن بطبعه في الجزائر والثاني طبع ثم صودر من المكتبات⁽¹⁾، وهو ما يجعل التعرف على مضمونهما يكتسي أهمية بالغة للوقوف على الأفكار التي حدثت بالنظام الجزائري إلى منع طبع أو تداول هذين المؤلفين خلال تلك المرحلة.

3. 3. 1- الجانب الشكلي للكتابين،

صدر الكتاب الأول مثلما ذكرنا بالمملكة المغربية سنة 1974، وقد قسمه الكاتب إلى اثني عشر باباً، وقسم هذه الأبواب إلى مجموعة من الفصول، بمعدل فصلين إلى عشرة فصول لكل باب موزعة على ما يقارب 300 صفحة. وقد حاول في هذا الكتاب إبراز موقفه من الاشتراكية؛ حيث اعتبرها مذهباً قديماً-جديداً يتطابق مع نحلة قديمة برزت في القرن الخامس الميلادي هي المزدكية. أما الكتاب الثاني فقد صدر سنة 1980 في الجزائر، وقد قسمه إلى تمهيد وثمانية مباحث كبرى موزعة على ما يقارب 220 صفحة. وهذا الكتاب هو شرح موسّع للحديث النبوي «الإِسْلَامُ ثَمَانِيَةُ أَسْهُمٍ، الإِسْلَامُ سَهْمٌ، وَالصَّلَاةُ سَهْمٌ، وَالزَّكَاةُ سَهْمٌ، وَالصَّوْمُ سَهْمٌ، وَحُجُّ الْبَيْتِ سَهْمٌ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ سَهْمٌ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ سَهْمٌ، وَالْجِهَادُ سَهْمٌ، وَقَدْ خَابَ مَنْ لَا سَهْمَ لَهُ»، وقد تحولت هذه الأسهم الثمانية إلى مباحث كل واحد منها يعالج سهماً، بدءاً بالشهادتين وانتهاءً بالجهاد.

(1) أحميدة عياشي، مرجع سابق، ص 150.

3. 3. 2- نماذج من الموضوعات المطروحة في الكتابين:

رغم أن الكتابان يغلّب عليهما -مثلاً يشير إلى ذلك عنواناهما- موضوع محدد يوحي بأن الكاتب سينصرف إلى معالجة مضمون هذا العنوان، إلا أن ذلك لم يمنع الكاتب من التطرق إلى عديد الموضوعات الفرعية الأخرى في سياق حديثه عن الموضوع العام الذي ينتظم كل مؤلف من المؤلفين، ومن هذين الكتابين يمكن أن نتحدث عن بعض هذه الموضوعات:

- الاشتراكية؟ تلك النحلة الملحدة: على خلاف بعض الكتاب والمفكرين المسلمين الذين استهوتهم الفكرة الاشتراكية في مرحلة الستينيات والسبعينيات، تبنى عبداللطيف سلطاني في كل كتاباته موقفاً معارضاً لها؛ حيث عرّض بها وانتقدها في مجمل ما كتب. وقد أُلّف في هذا الصدد كتابه «المزدكية هي أصل الاشتراكية» في أوائل السبعينيات -عندما وصل استلهاهم وتطبيق الاشتراكية في الجزائر إلى مرحلة متقدمة مع نظام الرئيس هواري بومدين- ليردّ به على ما اعتبره هجمة وإهانة للدين الإسلامي في الجزائر، ونشراً للإلحاد والنزعات اللادينية بين شرائح المجتمع الجزائري، وعلى رأسها شريحة الشباب؛ حيث يقول في خاتمة هذا الكتاب «إن الدافع الوحيد الذي دفعني إلى طرق باب هذا الموضوع الشائك والخطير على حياة المتكلم فيه لانعدام حرية الرأي والقول... هو العمل على ما يعزز جانب الإسلام وعقيدته، فقد كثرت التهجمات والإهانات والدعاوى الباطلة على الإسلام، وعلى كل ما هو من الدين. وخصوم الإسلام من بين سائر الأديان يزداد هذا منهم يوماً بعد يوم والمقصود من وراء عملهم هذا... هو العمل على القضاء على الإسلام... وعقيدته وإحلال الإلحاد والزندقة محله»⁽¹⁾. ويرى سلطاني أن من بين تلك الدعاوى والمذاهب والنزعات التي ظهرت في هذا العصر وتسربت إلى الجزائر وإلى غيرها من بلاد المسلمين فأفسدت عليهم دينهم، النزعات الشيوعية الملحدة الكافرة بالخالق والأديان والأخلاق الفاضلة التي تسترت بستار وشعار الاشتراكية. وقد حاول عبداللطيف سلطاني في مجمل كتابه تتبع أصول هذه النزعة، وبعض أبرز أفكارها مقارنة

(1) عبد اللطيف سلطاني، المزدكية هي أصل الاشتراكية، ط1 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1974)، ص 294.

ذلك بما يدعو إليه الإسلام، ومبرزا تفوقه في هذا الصدد.

إن الاشتراكية أو الشيوعية برأي الشيخ سلطاني ليست مذهبا جديدا ولد وتبلور على يد ماركس أو بعض الاشتراكيين والشيوعيين في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين كما قد يتصوره البعض، بل هي في تصوره -وهذا ما لخصه عنوان كتابه- «وليدة نزعة قديمة ظهرت في الأمة الفارسية قبل الإسلام، ظهرت من قِبَل رجل اسمه مزدق أو مزدك، دعت الناس إلى ما تدعو إليه الاشتراكية الشيوعية اليوم من إلحادية مضللة وإباحية فاجرة»⁽¹⁾. فركائز الفكرة الاشتراكية لا تختلف عن ركائز المزدكية التي ظهرت في إيران القرن الخامس الميلادي (سنة 484م) من حيث دعوتهما إلى الاشتراك في المال؛ ودعوتهما إلى الإباحية.

إن المزدكية، أو اشتراكية مزدك تعتمد على عنصرين اثنين هامين في حياة الفرد والمجتمع هما: عنصر المال وعنصر المرأة، فالمال عنصر مشترك بين أتباع هذه الشريعة؛ حيث لا يختص أي واحد منهم بأي شيء منه، فكل الأتباع فيه شركاء. أما الثاني فهو النساء فلا يختص رجل بامرأة ولا امرأة برجل، فكل المزدكيين شركاء في نسائهم⁽²⁾.

هذه الأسس يتصور الشيخ سلطاني بأنها قواسم مشتركة بين المزدكية والاشتراكية، وهي المسوغ المنطقي الذي يبتني على أساسه قوله بأن الاشتراكية أو الشيوعية المعاصرة هي من هذا المنظور إعادة إنتاج للمزدكية؛ إذ إن اختلاف التسمية لا يعني دائما اختلاف المضمون والتصور. فإذا كانت الدعوة المزدكية تنهض على فكرة أن سبب النزاعات بين البشر وما ينشأ بينهم من صراع مرده إلى التملك؛ أي إلى وجود أقلية تملك وتحتكر، وأكثرية مستغلة لا تملك، فإن الحل حتى تسود المساواة هو أن يصبح الجميع شركاء، فلا تختص فئة من المجتمع بشيء على فئة أخرى. وهذا-مثلا هو معلوم- ما دعت إليه المذاهب الاشتراكية الحديثة بامتياز، زيادة على ما يشتركان فيه (أي المزدكية والاشتراكية) وما يدعوان إليه من الإلحاد والإباحية.

(1) المرجع نفسه، ص 07.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

بعد ذلك يحاول سلطاني-في كتابه هذا- إبراز بعض أوجه التأثير في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وعلى رأسها المجتمع الجزائري وإبراز نتائج توريث هذا المذهب إليها؛ حيث يعتبر أن العديد من أشكال الفساد والتقليد ومظاهر الانحراف الأخلاقي والسلوكي مردها إلى استيراد وتوطين هذه المذاهب الهدامة. فما ينشره بعض الصحفيين من المقالات التي تطلعن في الدين الإسلامي وتنقص من مقامه (تحدث سلطاني عن كتابات كاتب يسكمثال على ذلك)؛ وما يُرخص له من قبل النظام الحاكم من بيع وتعاطي الخمر، ومن رعاية رسمية لانتهاك الحرمات الشرعية؛ وما ينتشر من احتفالات تصحبها مظاهر التفسخ والانحلال، وما انتشر من استهتار بالقيم الدينية والروحية للمجتمع (تحدث سلطاني عن حوادث تمزيق وتدنيس المصحف وحادث حرق مسجد الجامعة المركزية سنة 1973) كلها-إلى جانب غيرها- مظاهر تبرز مبلغ وحد ما وصل إليه الحال في هذه المجتمعات.

كما حمل سلطاني على العلماء المسلمين بخصوص موقفهم من الاشتراكية حين اتجهوا إلى محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام؛ حيث سماها بعضهم اشتراكية الإسلام، وبعضهم اشتراكية عمر بن الخطاب، أو اشتراكية أبو ذر الغفاري، في حين أن الإسلام -برأيه- منظومة متكاملة تختلف اختلافاً كلياً عن الاشتراكية «فلا الإسلام -يقول سلطاني- يرضى بهذه النحلة الإلحادية التي أضيفت إليه لأنها مسخ له، ولأنه دين كامل في هيئته وتشريع... نعم إن كان للاشتراكية الحديثة سندا وأصلاً فما هو إلا في الاشتراكية المزدكية فهي أصلها وسندها... أما الإسلام فهو بعيد عنها... إذ هو شريعة الله»⁽¹⁾. بل إن الشيخ سلطاني يعيد التأكيد في نصوص أخرى على الافتراق والتمايز الواضح بين الإسلام والاشتراكية داخلاً بذلك كل نزعة تقريب أو توفيق من شأنها أن تبرر أو تسوّغ هذا المذهب الذي تعتبره النخب الحاكمة وسيلة المجتمعات الإسلامية وطريقها إلى النهضة والتحديث وتحقيق الوثبات التنموية، ولا تعارض فيه مع إسلامها؛ حيث يقول «فإذا قالوا إن في الإسلام بعض أهداف الاشتراكية أو نزعة تشبه الاشتراكية، فهذا نعم، وأما أن يكون هو هي فلا، فالإسلام ليس بالشيوعية في نظامها، ولا بالرأسمالية في أهدافها فهو وسط بينهما... فالاشتراكية لا تتفق أبداً مع الإسلام مهما حاول بائعوا دينهم ذلك، فتعاليمه وتعاليمها

(1) المرجع نفسه، ص 273.

متغايران ومتضادان... فلا إيمان فيها لا بالله ولا بالدين ولا بطاعة الخالق العليم؛ إذ من الأصول التي بنت عليها دعوتها لا إله والحياة مادة، فمن ذا الذي يدعي أنه لا تنافي بين الإسلام والاشتراكية؟^(١).

وفي الفصول والمباحث الأخرى من كتاب «المزكية هي أصل الاشتراكية» لا يتوانى الشيخ سلطاني في إبراز مظاهر نفاذ الاشتراكية وانفراسها في المجتمع الجزائري ومؤسساته، ونقدها نقدا لاذعا، والتشابك مع بعض أفكارها.

إن السمة الغالبة على لغة الكتاب هي تلك الروح السجالية المعرّضة والمتشابهة مع الأفكار السائدة في تلك المرحلة كالشيوعية والإلحاد، إلا أن تشابك الشيخ سلطاني مع هذه الأفكار يغلب عليه في كثير من الأحيان النزعة الفقهية أو منطلق الفقيه؛ إذ لا نرى في مجمل انتقاداته للاشتراكية نقدا لأسسها الفكرية والفلسفية، وإنما يتشابك مع بعض القضايا العامة أو الأفقية، ولا نرقب له نقدا مثل ذلك الذي نجده لدى فقهاء أو علماء دين متخرجين من المدارس الدينية كحالة معاصره مرتضى مطهري أو محمد باقر الصدر مثلا الذي قدم نقدا مهما للاشتراكية في عديد كتاباته كـ«فلسفتنا»، و«اقتصادنا» وأبرز ما تتطوي عليه هذه الأخيرة من عيوب نظرية.

بالرغم من ذلك يبقى الشيخ سلطاني بمواقفه الحازمة وغير المداهنة اتجاه الاختيار الاشتراكي الذي هيمن في عهد الرئيس هواري بومدين أحد أبرز الأصوات الدينية المعارضة لذلك النظام الاشتراكي، فقد عكس بمواقفه، وعبر بكتاباتاته عن واحدة من أهم مفردات برنامج عمل الحركة الإسلامية في تلك المرحلة ألا وهي رفض ومعارضة الاشتراكية.

قضايا المرأة والأسرة في تصور عبد اللطيف سلطاني: من بين الموضوعات الكبرى التي تظهر في كتابات الشيخ سلطاني بين الحين والآخر في معرض حديثه ومناقشته لأبرز إشكالية اشتغل عليها وهي «إشكالية الاشتراكية» كمذهب تم توريده إلى العالم الإسلامي، وكانت له انعكاسات كبيرة في مستوى هذه المجتمعات، موضوع «الأسرة والمرأة». ورغم أن الشيخ غلب على ما كتبه حول هذا الموضوع طابع النظرة المحكومة والمؤطرة بمنطلق الفقيه

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

الذي يستبعد كل ما يراه مخالفا للأخلاقية الدينية ومبادئ الشرع؛ ومن منظور المدافع عن «القيم المخدولة» في الواقع العيني المعيش، لا من منظور المفكر الذي يسعى لرسم نظرية الإسلام حول قضايا المرأة والأسرة في المذهبية الإسلامية. رغم كل ذلك فإننا يمكن أن نقف على ملامح تصور لقضايا المرأة والأسرة من منظور شخصية إصلاحية قد تعكس بشكل أو بآخر جانباً من تصورات الحركة الإسلامية في الجزائر في تلك الفترة حول هذا الموضوع الشائك.

إن موقف الشيخ سلطاني حول مسألة المرأة لا يختلف عن الموقف الإسلامي السلفي التقليدي، ويظهر ذلك في العديد من مفردات خطابه حول هذا الموضوع الذي شغل حيزاً من اهتماماته.

في البداية نلمس اعترافاً من الشيخ بحساسية هذا الموضوع وحساية تناوله لعددٍ من الاعتبارات؛ حيث يقول «وموضوع المرأة محرج كثيراً حسبما نرى، ودقيق جداً، والخوض فيه قد يجعل للخائض فيه خصوماً وأعداء إذا تكلم فيه بالحقيقة قد يفوقون في العدد المؤيدين والأنصار والأصدقاء، وإن كان على الحق»⁽¹⁾، لكن ذلك لم يصرفه عن محاولة الاقتراب منه من عديد الزوايا.

يؤسس الشيخ سلطاني لخطابه حول المرأة -وإن كان ذلك جاء مثلاً نبهنا إليه آنفاً في معرض مساجلته وتشابكه مع بعض التصورات والممارسات الاشتراكية حيال موضوع المرأة في البلاد الإسلامية- بمحاولة التأكيد على المكانة التي تحتلها المرأة في التصور الإسلامي وفي المجتمع الإسلامي. ويذهب إلى أن الإسلام قد كفل لها حقوقها كعضو في المجتمع مهما اختلف مركزها ودورها سواء كانت أم بنتاً أم أختاً أم زوجة، وذلك على خلاف ما تحاول الترويج له بعض الدعاوى والأصوات من أن الإسلام ينظر إلى المرأة نظرة دونية ويكرس اتجاهها بعض الممارسات الرجعية بالمقارنة إلى الرجل؛ حيث كتب يقول «فقد رفع الإسلام قدرها وأعلى منزلتها في حدود وظيفتها، وأوصى بها خيراً... بعد أن كانت محتقرة... وقد خولها الإسلام ما تستحقه... إن الإسلام لم يجحف المرأة حقها بل

(1) المرجع نفسه، ص 94، 281.

ساوى بينها وبين الرجل في كل شيء إلا فيما هو من اختصاصه أو من اختصاصها من غير تزاخم بينهما فيه، بل وفضلها عليه... في بعض الأمور كالنفقة مثلاً فإنه أوجبها عليه ولم يكلفها بشيء... صونا لكرامتها من الابتذال والتذلل في سبيل التحصيل على لقمة العيش، وكالحضانة فإنه خصها بها دون الرجل لمزاياها في هذا الشأن»⁽¹⁾.

لكن هذه المساواة ليست من جنس المساواة التي تروج لها المذاهب والأيدولوجيات الأخرى، فالمرأة في التصور الإسلامي كما يبرزه الشيخ سلطان لها قدرها كإنسان ولها مقامها، «والله أنزل كل واحد من الصنفين (الرجل والمرأة) في منزلته، فالرجل له مقامه لا تفني عنه فيه المرأة، كما أن للمرأة منزلتها لا يفني عنها فيها الرجل»⁽²⁾، وما دام الأمر كذلك؛ أي بمعنى أن ثمة فوارق بين المرأة والرجل وهو ما يقره الإسلام فلكل واحد منهما دور يضطلع به داخل المجتمع، ولا مجال لتزاخم الأدوار وتضاربها حتى تنتزع المرأة دور الرجل وينتزع الرجل دور المرأة.

حيال هذه النقطة بالذات؛ أي حيال قضية مساواة المرأة بالرجل -تحت تبريرات ومقولات تحرير المرأة وتخليصها من الهيمنة الذكورية، وتحت تبريرات التقدم ومقاومة الرجعية... إلخ- يحمل الشيخ سلطان على أصحاب هذه الدعوات الذين لا يكفون برأيه عن انتقاد الشريعة الإسلامية والدعوة إلى استبدالها بالقوانين المدنية التي تسوي برأيهم بين الإثنين، حتى أصبحت قضية المرأة إحدى أبرز المفردات المستخدمة في خطابهم المعارض للشريعة ولتطبيقها «فكل من أراد أن يتهجم على الشريعة الإسلامية رفع المرأة في يده مثل آلة الحرب واقتحم الميدان صارخاً، هذا المظلوم انصروه، ردوا إليه حقوقه فقد ظلمته الشريعة الإسلامية، انظروا إليه نظرة عطف، إرحموه، تعالوا إلى نصرته وإلى تحريره من قيود العبودية»⁽³⁾. ويرى أن هذه الدعوات وجدت لها صدى في العديد من البلاد الإسلامية وبالأخص ذات التوجهات الاشتراكية، فقد حاصرت حكوماتها القضاء الشرعي وأحالت المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية إلى القضاء المدني؛ حيث لم يعد التصرف

(1) المرجع نفسه، ص 282-283.

(2) المرجع نفسه، ص 279.

(3) المرجع نفسه، ص 201.

في الكثير من القضايا ذات الصلة بها مبنيا على أحكام الشرع الإسلامي وإنما على ما تمليه مدونات حقوقية، ومجالات أحوال شخصية جرى اشتقاقها من القوانين المدنية أو نقلها من هنا وهناك بعيدا عن روح التشريع الإسلامي.

ويرى أنه إذا كانت المرأة قد استجابت إلى تلك الدعوات فطالبت بحقها في السياسة والوزارة والإدارة وفي تسيير شؤون الحكم وفي ارتياد المجتمعات العامة وهي مطالب محترمة ومعقولة جدا -يقول سلطاني- إلا أنه يرفض المساواة التامة التي تدعو إلى إزالة الفروق، فالمرأة في الأخير لها تكوينها الطبيعي واستعداداتها الفطرية ومزاجها وخصائصها التي راعاها الشارع الحكيم، والذهاب بدعوى المساواة إلى أقصى مداها قد يدفع المرأة إلى أن تطالب يوما بما يناقض الشريعة كإبطال العدة الشرعية في حالة وفاة الزوج مثلا، أو المطالبة بتعدد الأزواج.

وأمام الوقوع تحت تأثير مقولات ودعاوى مساواة المرأة وتحريرها والاستكفاف عن أحكام الشريعة الإسلامية برزت في المجتمعات الإسلامية كثير من الأمراض والظواهر التي ضربت وحدة الأسرة وأثرت في مستوى بنائها وأدائها في العمق، لذلك رأينا -يقول الشيخ سلطاني- «ما هال المفكرين وحيرهم على مستقبل الأسرة المسلمة وذلك من كثرة الطلاق وانحلال رابطة الزوجية... فالمرأة المسلمة غرر بها أعوان الشيطان ف وقعت في الهاوية... ومما زاد من كثرة الطلاق خروج المرأة سافرة متبرجة، وقد عد هذا من التقدم وحسنات العصر... فالمرأة العصرية أدخلت في حسابها أنها كسبت شيئا كبيرا بخروجها سافرة مبدية مفاتها متبرجة تبرج الجاهلية الأخيرة -لا الأولى-. كما قيل لها أنك كسبت حريتك بخروجك من سجن المنزل إلى حرية العمل والاجتماع بمن ترغبين، غير أن الحقيقة الملموسة... أظهرت خلاف ذلك وهي أن المرأة العصرية خسرت كل شيء في هذه الحياة له وزنه وقيمه، خسرت قيمتها الغالية وخربت بيتها»⁽¹⁾.

ويتحدث سلطاني عن نتائج أخرى لمحاولات تحرير المرأة؛ فعندما تغيب الضوابط الخلقية وتعمق عمليات الاستيلاء الثقافي والفكري والسلوكي، وتستبدل عادات وأعراف

(1) المرجع نفسه، ص 137.

مجتمعات مسلمة بأعراف وعادات «تقدمية» مستعارة من مجالات حضارية أخرى دون مراعاة شروط الاستعارة والنقل تنتقم أفكاره وقيمه المخدولة، فتبرز إلى السطح ظواهر لم تكن معروفة في السابق، أو إن وجدت ففي الحدود التي لا تضر. من تلك الظواهر يذكر لنا الشيخ سلطاني كثرة الأبناء غير الشرعيين «فقد كثروا في هذا العهد الأخير كثرة فاحشة بكثرة الأسباب والطرق التي تجيء بهم إلى هذه الحياة والتي هي نتيجة حتمية لاختلاط الرجال بالنساء في كثير من الميادين، ولا ينشأ من الاختلاط إلا الشرور والآثام، ولخروج المرأة المسلمة إلى الشوارع متبرجة كاشفة لما أمرها الله بستره مع ضعف الإيمان أو انعدامه»⁽¹⁾، ويصرح في مكان آخر بأن الأولاد اللقطاء كثروا «نتيجة لاختلاط الرجال بالنساء بدعوى التقدمية والتحرر... وخرجت المرأة إلى الشوارع... لملاقاة من تحب ومحادثة من تريد أو للعمل في الإدارات وفي غيرها... حتى صار بنات ونساء بعض الأغنياء... عاملات في المتاجر والإدارات... فذهب الشرف والمرءة والعفاف والحياء»⁽²⁾.

وبتتبع كتابات عبداللطيف سلطاني حول موضوع المرأة والأسرة تبرز لنا قضايا أخرى، فهو لم يكتف في خطابه حولها بتقديم تصور عن دورها ومكانتها وبعض المخاطر التي قد تقع تحت طائلتها، بل تجاوز ذلك إلى اتخاذ بعض المواقف حيال عدد من القضايا الملموسة التي تهم المرأة ومنها: الحق في التعليم، فالمرأة «إن كانت بنتا فقد أوصى الإسلام بتربيتها وتعليمها حتى تستقل في بيتها بنفسها»⁽³⁾، أما الحق في العمل فيبدو أنه وقف أمامه موقفا صارما؛ حيث مال إلى عدم أهلية المرأة لتولي تسيير شؤون البلاد فتساءل هل للمرأة من الاستعداد والقدرة ما يجعلها كالرجل في تحمل هذه المسؤولية؟ ويجب أن الواقع قد كشف عجزها عن تسيير الشؤون العامة في كثير من البلاد.

لكنه يعود فيؤكد بأن ذلك ليس قدحا أو تنقيصا من قيمة المرأة، فالإسلام راعى في تكليفها طبيعتها وخصائصها فكلفها بإنجاب وتربية الأولاد وتكوين الرجال. ويؤكد أن المرأة في هذا الوقت تركت مهمتها التي خلقت لأجلها وأرادت أن تترجل؛ وحيث تركت مركزها في

(1) المرجع نفسه، ص 186.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 282.

البيت وإدارتها في الأسرة ومصنعها في وسط العائلة إلى إدارة غريبة عنها وعن تكوينها أو لا قدرة لها عليهما، فإنه قد نجم عن ذلك عديد المشكلات الاجتماعية والأسرية، كارتقاء شبكة العلاقات الأسرية، وضعف التربية، والطلاق، وانتشار مختلف أشكال الانحراف بسبب تخلي الأسرة ممثلة في شخص المرأة عن مهمة تحصين الأبناء ورعايتهم في الاتجاه الذي يخدم المجتمع. ويولي عبد اللطيف سلطاني مشكلة هامة من المشكلات الناجمة عن خروج المرأة للعمل هي زيادة معدلات البطالة بين عنصر الرجال والشباب أهمية خاصة بما يوحى بميله إلى أن المكان المفضل للمرأة -حلا لهذه المشكلة بل ولغيرها- هو بيت الزوجية؛ حيث يتحدث بلغة المفاضلة والنقد قائلا «فاستحوذت (المرأة) على مركز الرجل وأخرجته منه وتركت عائلته بلا عمل فزادت في مشاكل البطالة مشاكل أخرى كالسرقات والجرائم، وأبعدت الرجل والشباب عن محل عملهما، ذلك العمل الذي استحقاه بفضل تكوينهما العقلي والجسدي... وتربعت السيدة المحترمة أو الأنسة المهذبة على كرسيهما في الإدارة المغصوبة، فتعطلت بهذا الأعمال وتراكمت القضايا والزمن يمر بسرعة والإنجاز قليل»⁽¹⁾.

ومن المشكلات الكبرى ذات الصلة بالأسرة والمرأة التي اتخذ حيالها الشيخ سلطاني موقفا سلفيا حازما هي مشكلة تحديد النسل؛ حيث يرفض ذلك رفضا قاطعا معتبرا أنه من ذبول الاشتراكية، وأن فكرة تحديد النسل هي خدعة أوروبية ترمي إلى إنقاص عدد المسلمين، وأنها فكرة يروج لها خصوم الإسلام الذين هالهم تزايد عدد المسلمين فأشاعوا بينهم أن الزيادة السكانية عائق للتنمية وطريق إلى وقوع المجاعات، وأن كثرة النسل من علامات التخلف. كما أن الموضوع -برأي الشيخ سلطاني- ليس جديدا، فالاصطفاف مع دعوى تحديد النسل بحجج مختلفة، شبيه بما أشار إليه القرآن الكريم حينما نهى عن قتل الأبناء أو وأدهم خشية الإملاق أو العوز، ويذهب إلى أن تحديد النسل منهي عنه شرعا قائلا «فتحديد النسل... معناه أن نجعل لتزايد الأولاد حدا محدودا لا نتعداه، أو منعه وإبطاله مرة واحدة، فهو في هذا الاعتبار مخالف لما جاءت به الشريعة الإسلامية... فالمسلمون إذا عملوا على التقليل من نسلهم أو منعه فهم ضد شريعتهم»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 293.

(2) المرجع نفسه، ص 182.

ولم يكتف الشيخ سلطاني بالرفض المبرم لفكرة تحديد النسل، بل مال حتى إلى عدم جواز ما نسميه اليوم «تنظيم النسل» رغم أن العديد من الفقهاء المعاصرين يجيزون ذلك لعديد المسوغات كالحفاظ على صحة المرأة، وإتاحة الفرصة أمام الأولياء للقيام بشؤون التربية على وجهها المطلوب في ظل متطلبات وإكراهات الواقع المعاصر. معتبرا أن اللجوء مثلا إلى طرق تنظيم النسل كاستخدام وسائل منع الحمل هو سبيل من سبل الجاهلية الأولى؛ إذ يقول «والمسلمون اليوم صار البعض منهم يسلك سبيل الجاهلية الأولى فيستعمل وسائل منع الحمل وهذا هو الواد الخفي»⁽¹⁾.

يبدو أن خطاب الشيخ سلطاني إزاء موضوع المرأة مفرق-في العديد من جوانبه- في المحافظة، فبدل مناقشة المشكلات المتعلقة بالمرأة والأسرة في ظل تحولات كان المجتمع الجزائري قد بدأ يجتازها في تلك المرحلة، والبحث عن صيغ جديدة تلائم روح الشريعة الإسلامية التي تعطي -وهذا من طبيعتها- لمعادلة الواقع والزمان والمكان أهميتها عند تنزيل الأحكام الشرعية. وبدل تعديل النظرة اتجاه بعض تلك المشكلات، والوقوف على أسبابها الحقيقية، وتطوير تصور عن نظرية الإسلام حول قضايا المرأة والأسرة بقي التفاعل معها يسير في اتجاه معالجة المشكلات الطارئة والنوازل المستحدثة معالجة جزئية، وفي بعض الأحيان ماضوية تستصحب حالا ماضيا غير أحوال اليوم، ولا تعكس رؤية الإسلام الصحيحة حول هذا الموضوع الخطير. وهو ما فتح الباب واسعا أمام النقاد من التيارات الأيديولوجية الأخرى لاتهام الإسلام بأنه ينظر إلى المرأة نظرة القاصر أو الكائن الضعيف.

- العلماء: وعاظ سلاطين أم حراس للدين؟: ينطلق سلطاني في حديثه عن العلماء من قناعة تتمثل في إيمانه بالدور الذي ينبغي أن يضطلع به هؤلاء على صعيد المجتمع والأمة، فالعلماء كانوا دائما «حراسا أمناء على هذا الدين يقضين لكل طارئ يطرأ ممن يحاول العبث بدين الله، فتصحوا وبينوا وكشفوا وأوضحوا حتى لا يتجرأ مفتر زنديق على الأمانة التي هم مسؤولون عنها... فواجبهم الديني أن يكونوا مع الدين حاملين وعاملين،

(1) المرجع نفسه، ص 180.

داعين ومناصرين ومدافعين⁽¹⁾.

وفي محور وسمه بالعنوان التالي: «بين منبر الجمعة وكرسي الحكم» حاول الشيخ سلطاني إبراز العلاقة المفترضة بين السلطة الروحية ممثلة في العلماء، والسلطة الزمنية ممثلة في الحكام؛ حيث يتصور أن أمور الدولة والمجتمع يتولاها صنفان من الناس: العلماء المرشدون والحكام المسيرون، وكل خلل في طبيعة العلاقة بين مفردات هذه الثنائية ينعكس سلباً على أداء المجتمع. وللتدليل على شكل العلاقة التي حكمت هذه الثنائية يلجأ سلطاني إلى استدعاء النماذج التاريخية من التاريخ الإسلامي، ففي وقت ما كان الوفاق تاماً بين من اعتلى المنبر وبين من تربع على كرسي الحكم؛ بحيث لم يكن يعلو واحد منهما على الآخر، بل وجد في مراحل من التاريخ الإسلامي توحيد بين المنصبين؛ حيث اندغمت السلطانان ولذلك سمي الحاكم في الإسلام إماماً لجمعه بين المنبر وكرسي الحكم، لكن في فترات لاحقة حصل انفصال بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية فاستقل الأمراء والحكام بشؤون الدولة والحكم، واستقل العلماء بشؤون الدين تعليماً وإرشاداً وفتياً.

وفي عصرنا هذا استمر هذا الانفصال وتكرس ولكنه أخذ شكلاً آخر أصبحت الغلبة فيه-بالمطلق-للزمني على الروحي؛ أي للحكام على العلماء، ولذلك أسبابه كما حاول الشيخ سلطاني بيانه «فالوعاظ تركوا ما هم مطالبون به ديناً، والحكام احتقروهم ولم يقيموا لهم وزناً فكانت الشحنة والبغضاء بينهم، وصار الحكام لا يمثلون لمواعظ العلماء بعد أن كانوا يأتَمرون بأمرهم وينتهون بنهيهم، فضعف قول العلماء فيهم لضعفهم، وقويت سلطة الحكام حتى تجاوزت الحدود... حتى بلغ الأمر ببعضهم إلى أن صار يفرض على الوعاظ خطبة الجمعة⁽²⁾».

ومن هذه الزاوية؛ أي من زاوية العلاقة بالسلطة يفترق العلماء إلى أصناف، صنف العلماء العاملين وهم القائمون بما يوجبه عليهم مركزهم العلمي والديني رغم ما يعترضهم من المنع أو التضيق من قبل الحكومات في بعض البلاد الإسلامية لأنهم لم يكونوا من الموالين لها، أو لأنهم يسيرون في اتجاه معارض لخطها غير الإسلامي، وصنف آخر من

(1) المرجع نفسه، ص 06.

(2) المرجع نفسه، ص 93.

العلماء كانوا يتسمون بالعلم ويسمون علماء المسلمين لكنهم تخلوا على هذا اللقب الشريف وانكمشوا على أنفسهم وانخرطوا في خط السلطة رغم ما يروونه من التضيق على الإسلام. ويصنفهم في مكان آخر إلى أصناف ثلاثة: العالم الذي آمن بمبدئه ومسؤوليته، والرعيدي الجبان الذي حمل أمانة العلم لتكون حجة عليه لا له يوم القيامة، والمداهن المتعلق المسالم لضعفه، ومنهم الذين أشربوا في قلوبهم حب المال والكسب والمغرم على حساب الدين⁽³⁾.

ويحمل الشيخ سلطاني على الأصناف الثلاثة الأخيرة معرضاً بهم من جهة؛ حيث يتساءل هل يسمى عالماً إسلامياً من يقر ويرضى بغير الإسلام ديناً للمسلمين؟، ومنبهاً إياهم إلى مسؤولياتهم من جهة أخرى إزاء ما يمارس ضد الإسلام من إبعاد عن الشأن العام، ومزاحمة بالأيديولوجيات والعقائد المستوردة، ومتخذاً من الحالة الجزائرية التي أصبحت فيها الاشتراكية خياراً وطنياً على عهد الرئيس بومدين، مصعداً لهجته حيالهم قائلاً «لماذا أنتم ساكتون عن هذا الهذيان أو الأباطيل...؟» (يقصد انتشار الإلحاد والممارسات البعيدة عن روح الإسلام) ما لكم لا تردون عليهم بهتانهم وتقنعونهم إن كانوا يريدون الاقتناع بأن آراءهم خاطئة؟ وأفكارهم مسمومة بسم الإلحاد والملاحدة...»⁽⁴⁾.

وبروح راديكالية يرى الشيخ سلطاني وهو المعارض لخط السلطة منذ مرحلة الرئيس ابن بلة أن من واجب العلماء عدم السكوت على ما يمس الدين، معتبراً أن سكوتهم يعد جريمة كبرى في حق الدين لأن العلماء هم برأيه -مثلما سبق- حراس الدين، لذلك وجب عليهم الانخراط في مواجهة السلطة ومواجهة التزييف لأن «السكوت عن انتشار هذه الأوهام التي يسمونها أفكاراً يعد رضاً بها وهي تنتشر بمساعدة دولة الملاحدة، بل السكوت عنها يعد جريمة من أكبر الجرائم في هذا الوقت يتحمل وزرها العلماء الأمناء على الدين والعقيدة، فليتكلموا ولينكروا ذلك بصراحة»⁽⁵⁾.

إن واجب الدعوة وإظهار الحق مهما كانت الظروف هي مسؤولية العلماء، وكل انحراف عن هذه المسؤولية أو تعطيل لها تحت أي مبرر كان يطلع في مصداقيتهم، لذلك يرى

(3) عبد اللطيف سلطاني، سهام الإسلام، مرجع سابق، ص 162.

(4) عبد اللطيف سلطاني، المزدكية هي أصل الاشتراكية، ص 74.

(5) المرجع نفسه، ص 152.

الشيخ سلطاني أن الحكام غالباً ما يختارون عند إسنادهم للمناصب الدينية ذلك الصنف من العلماء «المطواعين»، ويولونهم بدعوى أن فيهم المرونة الكافية لتبرير اتجاهاتهم ومسلكياتهم في الحكم والسياسة، وهؤلاء (أي هذا الصنف من العلماء) لا ييخلون عليهم بالمواقف والآراء التي تبرر لهم ما يقدمون عليه، فإذا كان ميل الحكام إلى الاشتراكية فهم (أي العلماء) يسايرون ركب الاشتراكية، بل ويجعلون الإسلام اشتراكياً إذا اقتضى الحال كل ذلك ليرضى عنهم زعماءها المتحمسون لها. وفي عبارة حاسمة يقول سلطاني أننا «سمعنا بعضهم يقول إن الحكمة تقتضي منا السكوت خوفاً من اختلاف الملة وتشتت قواها، وهل يليق السكوت بالعلماء؟ وبالخصوص في هذا الوقت وهم ينظرون ويسمعون ويقرأون أخبار الحرب الخسيسة التي يشنها دعاة الإلحاد على تعاليم السماء»⁽¹⁾.

إن قراءة الشيخ سلطاني للواقع الإسلامي والواقع الجزائري بالخصوص هي قراءة راديكالية تحتج على الوضع العام ولا تؤمن بالسكوت أو المهادنة والمداينة، وهي تعبر بصدق عن منهجه في الدعوة والعمل الإسلامي، فالمعروف أن الشيخ سلطاني قد سلك منذ الأيام الأولى للاستقلال مسلك المعارضة للنظام الحاكم واستمر على هذا النهج إلى حين وفاته تحت الإقامة الجبرية بعد مشاركته في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982. لذلك فإن كل العناصر والموضوعات التي عالجها في كتاباته تصدر عن نزعة ثائرة تتمسك بالإسلام وتدافع عنه بروح نضالية متحمسة، فلا غرابة أن نلاحظه في غير ما موضع يشن حربه النقدية من موقعه كفقيه على كل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية صاباً جام غضبه على زملائه في الميدان (العلماء) ومحملاً إياهم مسؤولية ما وصلت إليه الأمة من تردي وابتعاد عن مقتضيات الإسلام⁽²⁾.

- الشيخ سلطاني وأطروحة الجهاد: الجهاد هو السهم الثامن كما ورد ذكره في الحديث الذي كان مداراً للبحث والمدارسة في كتاب «سهام الإسلام»، وقد سلك الشيخ سلطاني في شرحه لهذا السهم الطريقة والمنهجية نفسها التي سلكها في شرح الأسهم

(1) عبد اللطيف سلطاني، «عندما يسكت العلماء»، مجلة التهذيب الإسلامي، العدد 08 (مارس 1966)، ص 27.

(2) أنظر خاصة مبحث «صرخة إلى علماء الإسلام» في: عبد اللطيف سلطاني، سهام الإسلام، مرجع سابق، ص 163-

الأخرى الواردة في متن الحديث النبوي.

إن الجهاد برأي الشيخ سلطاني تكليف شرعه الله لحماية الدعوة الإسلامية من قوى الكفر والإلحاد، وليس للتوسع في امتلاك الأراضي أو الهيمنة على الناس واستعبادهم وسلب أوطانهم كما يروج له البعض. كما أن الجهاد لا يقتصر على القتال كما يمكن أن يعتقد، بل -مثلما تشير إليه الدلالات اللغوية للفظـة «جهاد»- المبالغة في استفراغ الوسع سواء بالحرب أو باللسان، أو بأية وسيلة أخرى لتثبيت العقيدة والدفاع عن الدين وتوصيله للآخرين، والتصدي لمن يقف في طريق نشره، فالدعوة إلى الدين والتجول في الأوطان لإبلاغه إلى عباد الله، كما يقول الشيخ سلطاني كل ذلك جهاد. بل إنه يرى -على خلاف كثيرين ممن لا يتصورون الجهاد إلا معركة على جبهات الحرب- أن الجهاد في الوقت المعاصر هو جهاد الدعوة باستخدام الوسائل السلمية المتاحة، أو ما سماه بحرب الكلام المدعمة «بالحجج والبراهين، ووسائل هذا الآن ميسورة وممكنة ومن أسلحتها الإذاعة والتلفزة والصحافة وشركات الأخبار والنشرات والوفود التي تجوب الأقطار والقارات لتلقي المحاضرات والدروس في فضائل الإسلام وأنه لا نـجاة للإنسانية مما تتخبط فيه إلا به... فالإذاعة التي تسمع صوتها إلى خارج حدود بلادها تستطيع أن تنقل إلى خارج الوطن الدعوة إلى الله وإلى دين الله، تلك الدعوة المنظمة بشتى اللغات من أناس فيهم مقدرة على الدعاية بتلك اللغات التي تؤثر في مستمعيها»⁽¹⁾.

ويقر الشيخ سلطاني بأن هذا النوع من الحركة والنشاط الإسلامي «هو جهاد الوقت الحاضر، وهو المجهود العظيم ذو الفائدة العظمى»⁽²⁾، ويرى أن أقدر من يمكن أن يضطلع بهذه المهمة إما الحكومات الإسلامية، أو الهيئات والمنظمات الإسلامية لأن جهد الأفراد مهما كانت قيمته لا يمكن أن ينهض بهذه المهمة بالفعالية والكفاءة المطلوبة.

بهذا الأفق الواسع لمفهوم الجهاد يتجاوز الشيخ سلطاني تلك النظرة الضيقة التي يتبناها بعض الأفراد أو الجماعات حول مفهوم الجهاد والتي لا تزال تنظر إليه على أنه

(1) المرجع نفسه، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 204.

«جهاد السّنان» كما اصطلح عليه الفقهاء، بينما أتاح العصر الحاضر وسائل جديدة وفعالة لم تكن متاحة من قبل، ويمكن في حالة استخدامها وتوجيهها أن تحقق أقصى قدر من الفعالية في توصيل الفكرة الإسلامية والدين الإسلامي إلى أبعد نقطة في هذا العالم. ولو أتيح لهذه الأطروحة مداها من الانتشار لما تسرب اليوم إلى فهوم كثير من المسلمين تلك النظرة التي لا تفهم الجهاد إلا كما يفهمه تنظيم القاعدة.

ولعل هذا الفهم العصري والمنفتح لمفهوم الجهاد والتركيز على العمل الدعوي السلمي الذي يعتمد على الدرس والمحاضرة وغيرها من أساليب التبليغ السلمية، ويحاول الاستفادة من مساحات الحرية المتاحة لتوصيل الفكرة الإسلامية هو الذي كانت تصدر عنه غالبية الجماعات والعناصر الإسلامية في الجزائر حتى وقت قريب جدا، وهو ما جعل العديد منها يرفض تقديم التغطية والدعم المعنوي لبعض الجماعات الجهادية في الجزائر وعلى رأسها الحركة الإسلامية المسلحة التي أسسها مصطفى بويعلّي في بداية الثمانينيات عندما بدأت تبحث عن الدعم من زعماء ورجالات الحركة الإسلامية أمثال عمر العرباوي ومحفوظ نحناح وعباسي مدني وغيرهم.

هناك زاوية نظر أخرى ينبغي أن ننبه إليها هنا ونحن بصدد إبراز أطروحة الجهاد لدى الشيخ سلطاني هي تلك النظرة لمفهوم المجاهد والشهيد، فالشيخ أفزعته بعض الممارسات في فترة ما بعد الاستقلال من طرف فئة من المجاهدين الجزائريين الذين شاركوا في الثورة التحريرية؛ وهو ما جعله يتجه إلى الدعوة نحو إعادة النظر لتصحيح مفهوم «المجاهد» حتى لا تتميع برأيه حدود المفهوم. وقد جر عليه هذا الموقف نقدا شديدا من بعض الجهات.

ينطلق سلطاني من المثال الجزائري في هذا السياق، فالمعروف أن الثورة الجزائرية قد أطلقت على من شارك فيها تسمية المجاهد وعلى من مات في المعركة التحريرية تسمية الشهيد؛ لكن الشيخ سلطاني يشترط في من يمكن أن يوصف بالمجاهد شرطا مهما؛ مؤسسا موقفه على تحليل فقهي للقضية، فما دام الجهاد -برأيه- عبادة، فالأصل في العبادة أن تبنى على النية، والنية ينبغي أن تكون لوجه الله ولغرض نشر دينه أو ما يسمى في الاصطلاح

الإسلامي بالإخلاص، وهذه القاعدة يطبقها الشيخ سلطاني على من شارك أو مات في الثورة التحريرية متسائلا هل كل من شارك أو مات في الثورة يسمى مجاهدا وشهيدا؟ ويجب على ذلك بالنفي.

إن الذي يستحق هذين اللقبين برأيه هما من تحققا بالشرط المبين أعلاه لأن القتال قد يكون «للمغنم والمكسب الدنيوي وهذا لا يسمى شرعا جهادا، وإن سماه الانتهازيون للظروف والوقائع جهادا، والجهاد الشرعي... أن يكون القصد منه نشر دين التوحيد ومقاومة الشرك والظلم في الأرض والفساد... فهو... عبادة تفتقر إلى نية القصد منه، حتى لا يسمى القتال لإرجاع التراب والشجر والحجر من أيدي الفاصبين لها جهادا، وقد صار القتال لما ذكر جهادا والمقاتل مجاهدا، ويعلم الله أنه لأغراض دنيوية وأطماع أخرى لا تتفق مع مشروعية الجهاد والدعوة إلى العمل بشرع الله ونصر دين الإسلام»⁽¹⁾. والذي حدا بالشيخ سلطاني إلى تبني هذا الموقف والدفاع عنه -إضافة إلى المبررات السابقة- ما آل إليه حال بعض من شارك في المعركة التحريرية، فالبعض منهم نفى صراحة أن يكون قد قاتل لهذا الغرض، كما أن البعض منهم -مثلا يؤكد- قد أعلن صراحة في قوله وفعله معارضته للدين فكيف يمكن أن يتسمى مجاهدا من كانت هذه حاله؟ يتساءل الشيخ سلطاني؛ إذ يقول «فقد... صارت كلمة مجاهد تعطى لمن حمل السلاح وقاتل المستعمرين الفاصبين للأوطان أو لمن سجن أو عذب لذلك الغرض، فأخرجت كلمة المجاهد من إطارها الديني الخاص بها وأعطيت لأناس هم ضد الدين إن لم نقل إنهم من أعظم خصومه الصادين عنه، وقد اتضح أمرهم أنهم يعملون ضد الإسلام ولمحوه وقتله»⁽²⁾.

القاعدة نفسها يسحبها الشيخ سلطاني على من تسمى بلقب الشهيد، ففي عبارة حاسمة يؤكد أن كل من مات على غير نية إعلاء كلمة الله فليس شهيدا شرعا ولو سقط في أرض المعركة لأن الإسلام -برأيه- لم يأمر أتباعه بقتال عدوهم لأجل قطعة من التراب أو من الحجر أو الشجر، بل إن الإسلام أمر أتباعه بالجهاد لأجل الدفاع عن العقيدة وعن حرية

(1) المرجع نفسه، ص 179.

(2) المرجع نفسه، ص 180.

العبادة لله وحده.

إن هذه المواقف الصريحة وغير المداهنة حيال أطروحة الجهاد جعلت بعض الدارسين ينتقدونها انتقادا شديدا، فقد ذهب بعضهم إلى أن غرض الشيخ سلطاني من هذا الموقف الذي ينكر على الذين ماتوا من أجل الوطن (أي من أجل قطعة من التراب كما يرى) صفة الشهداء هو «تحطيم الشعور الوطني والقومي لصالح شعور إسلامي أرحب يشمل مجموعة الدول الإسلامية»⁽¹⁾، لأن المنطق الذي يصدر عنه الشيخ سلطاني ويصدر عنه كثير من أمثاله من الإسلاميين هو ذلك المنطق الراض ل فكرة الدولة الإقليمية باعتبارها نتاجا استعماريًا كرسته حملات التقسيم والتجزئة التي جاء بها المشروع الاستعماري الغربي، فموقف الشيخ سلطاني يتفق في الواقع مع الأفكار القائلة بالدولة المتجاوزة للقوميات أو ما تصطلح عليه المدونة الفكرية الإسلامية بمصطلح «الأمة» وهي التي تترفع كل الحركات الإسلامية شعار المطالبة بعودتها واسترجاعها.

خلاصة

يظهر من العناصر السابقة أن هناك محاولات في مستوى نخب الحركة الإسلامية لتظير ومعالجة بعض المسائل التي كانت مطروحة على الساحة الجزائرية في الفترة مجال الدراسة، ورغم أن العينة المدروسة من هذه الكتابات (تحليل بعض أعداد مجلتي التهذيب الإسلامي وإيمانيزم ميزلمان، وبعض إسهامات عبد اللطيف سلطاني) قد لا تعكس كل أبعاد وجوانب الإشكالية المراد معالجتها في هذا الفصل (التعرف إلى أبرز الأفكار والطروحات الممكن استخلاصها من الإنتاج الأيديولوجي للحركة الإسلامية)؛ ولا تعد كافية للقول بأن هذا الإنتاج الفكري للحركة الإسلامية في الجزائر قد تركز حول هذه الموضوعات، وعالج هذه المشكلات، وكوّن هذه المواقف، وتبنى هذه الإختيارات... إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن طائفة من الموضوعات والأفكار المطروحة في هذه الكتابات حول مسائل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفكر بصفة عامة قد تعكس بهذا الشكل أو ذاك مساحة أو جانبًا مما كان يقوله أو يفكر فيه محاربو الحركة الإسلامية في الجزائر.

(1) أنظر: زهرة بن عروس وآخرون، الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية، مرجع سابق، ص 48-49.

خاتمة

إلى وقت قريب جدا لم يكن موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر مثار اهتمام ذي بال لدى دوائر البحث العلمي المحلية أو الدولية، كما كانت الحركة الإسلامية الجزائرية واحدة من الحركات الإسلامية الأقل شهرة بين تلك الحركات المنتشرة على محور المغرب-أندونيسيا.

ولم يتغير هذا المعطى إلا مع بدايات الانفتاح السياسي وخروج هذه الحركة -بعد فترة طويلة وعسيرة من محاولات إثبات الذات- إلى الواجهة العلنية بعد أكتوبر 1988. لكن هذا الخروج والبروز العلني لم يدم إلا لفترة قصيرة لم تتجاوز الأربع سنوات (1988-1992)؛ حيث ألجأت الأحداث المأساوية التي عاشتها الجزائر بعد إلغاء المسار الانتخابي فعاليات كثيرة من هذه الحركة إلى التخفي أو الصمت أو الانجرار وراء مسلكيات أخرى في العمل والنضال (عمل مسلح، عمل سياسي). فمن انكفاء وانغلاق على الذات دام لأكثر من ربع قرن، إلى مرحلة من الانفتاح غير المدروس قاد الحركة إلى الاهتلاك والتآكل وتشوه الصورة والسمعة، وفقدان الكثير من الثقل والتأييد الشعبي.

وفي كلتا الحالتين كانت الحقيقة التاريخية هي الضحية الوحيدة لهذه الثنائية السلبية؛ إذ في الوقت الذي كان من المنتظر أن تبرز كتابات وتأليف عن تاريخ هذه الحركة، وعن مراحل تطورها، وعن أبرز رجالاتها... ممن أسهموا في صناعة هذه الظاهرة يمكن من خلالها (أي من خلال هذه الكتابات) التعرف إلى بعض ملامح وأبعاد هذه الحركة، تبعا لما يوفره مناخ الانفتاح من حرية التفكير والتعبير والكتابة، وهو ما برزت علاماته في تلك الفترة القصيرة (1988-1992) بنشأة الأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي الثقافية والعلمية والتنظيمات الطلابية... وبانتشار الصحافة الحرة والصحافة الحزبية. في الوقت الذي كان من الممكن والمنتظر أن يحصل كل ذلك، دخل المجتمع الجزائري بعد هذا التحول الطفري

السريع (بعد 1992) في مسارب حرب أهلية دموية عطّلت إلى اليوم هذه الإمكانيّة، وفوّتت على الباحثين المهتمين بالظاهرة إمكانيات الاستفادة مما كان يمكن أن يتراكم من بيانات ومعطيات ووثائق وشهادات... مما أسهم في إبقاء جانب كبير من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر -كجزء هام من تاريخ الجزائر المعاصر- معتماً إنضاف إلى جوانب معتمّة أخرى كثيرة من هذا التاريخ (أي التاريخ المعاصر للجزائر).

وتأتي دراستنا هذه كجهد معرفي يرمي إلى الإسهام -إلى جانب الدراسات المتوفرة حول الظاهرة الإسلامية في الجزائر عموماً، وحول ظاهرة الحركات الإسلامية بصفة بصفة خاصة- في محاولة فهم هذه الظاهرة واستجلاء بعض جوانبها وأبعادها رغم ما يحف هذا الموضوع من الصعوبات والإكراهات؛ وكذا محاولة تسليط الضوء على موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر خلال العقدين الأولين من الاستقلال؛ أي خلال الفترة الممتدة من 1962 إلى 1982.

لقد حاولنا عبر مجموعة من الفصول والمباحث النظرية تتبع جذور هذه الحركة، وتتبع السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تشكلت فيها، كما حاولنا -قدر الإمكان- تتبع بعض أبرز فعاليتها ممثلة في الجماعات الرئيسية الثلاث وهي جماعة البناء الحضاري، وجماعة الإخوان المحليين، وجماعة الإخوان العالميين بالبحث في أصول تشكل وتبلور هذه الجماعات، وأبرز روادها وأهم أفكارها وتصوراتها.

إننا نعتقد أن ما تراكم عبر فصول ومباحث هذه الدراسة من الشواهد والبيانات يمكن أن يتيح لنا تشكيل صورة صحيحة وقريبة من الواقع -بعيدا عن لغة التجني أو التهميط والقبولبة الأيديولوجية التي لا ترى في الحركة الإسلامية إلا عنصرها السلبي أو العنيف- عن مرحلة هامة من تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر لم تجد إلى اليوم حظها المعترف من الدراسة والتحليل. كما يمكن أن تشكل هذه الدراسة أرضية معرفية لدراسات لاحقة تحفر حول نفس الموضوع، وتبحث فيه بأكثّر عمق لتغطية ما يمكن أن يكون مظنة لنقص قد نكون وقعنا فيه.

تبعاً لما سبق فقد أتاحت لنا هذه الدراسة أن نصل إلى جملة من الاستنتاجات والخلاصات المفصلية -على أن تفصيلها مدرج بين الفصول والمباحث الموزعة بين دفتي

البحث- نذكر من بينها ما يأتي:

- إن الحديث عن تشكل الظاهرة الإسلامية في الجزائر هو حديث في التاريخ، فعلى امتداد مرحلة التواجد الاستعماري تشكلت نخب جزائرية تصارعت في مرحلة ما بعد الاستقلال لاحتواء المجتمع، وإعادة تشكيله بحسب التصورات التي اقتنعت بها وصاغتها كل مجموعة نخبوية عبر تجربتها في التفاعل مع المشروع الاستعماري قبل 1962.

إن النخب التي نهضت بهذه المسألة بعد الاستقلال كانت قد ولدت وتميزت أيديولوجيا قبل هذه المرحلة، والتأمل في تاريخ الجزائر يبرز لنا أن النخبة التي سيطرت على المشهد السياسي والثقافي في الجزائر المستعمرة، هي نفسها التي ستتحكم في هذا المشهد بعد الاستقلال رغم اختلاف العناوين والتسميات. فالمشهد النخبوي لمرحلة ما بعد الاستقلال يعكس صورة مشابهة إلى حد كبير لصورة المشهد النخبوي إبان فترة الاستعمار، وكل الاتجاهات الهامة في الجزائر في تلك المرحلة عكست نظيرتها في مرحلة ما قبل الاستقلال بغض النظر عن بعض الفوارق التي فرضتها المرحلة الجديدة في مستوى آليات العمل والنضال والحركة. لذلك كان حفرنا في نطاق هذا المشهد، وفي نطاق تطوراتهِ وملابساته منذ مرحلة ما قبل الاستقلال إلى لحظة استرجاع السيادة ضروريا لأجل فهم أعمق للحساسيات التنظيمية والأيدولوجية المتواجدة على الساحة النضالية الجزائرية منذ 1962، وعلى رأسها ما يسمى بالحركة الإسلامية.

مع تحقيق الاستقلال السياسي دخلت الجزائر ومعها نخبتها السياسية والثقافة في مرحلة مواجهة وتصفية الإرث الاستعماري الفرنسي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وفي الوقت الذي تمسكت فيه بعض هذه النخب بالمقومات الثقافية للمجتمع طامحة لترقيتها وتطويرها استعادة للهوية المسلوقة، اتجهت نخب أخرى كانت هي الماسك على زمام السلطة -نتيجة جملة من الاعتبارات التاريخية صاحبت فترة الكفاح المسلح وصاحبت عملية انتقال السلطة عشية الاستقلال- إلى تبني جملة من الخيارات والقرارات المستمدة من الشفريات الغربية، وهو ما أثار بعض النخب الإسلامية التي اعتبرت هذه التوجهات والخيارات خيانة لميثاق الشهداء وتوصلا مع المشروع الاستعماري، وبالأخص في شقه الثقافي الرامي إلى استبعاد الدين وتكريس الهيمنة اللغوية الفرنسية، واستيراد

أيديولوجيا مناقضة للإسلام.

هذا الواقع ولد ردود أفعال لدى بقايا النخبة الإسلامية التقليدية ممثلة في العلماء، وهنا بدأت تتأسس أولى فصول المعارضة الإسلامية للسلطة بعد تنكرها (أي السلطة) للثوابت التي أسس لها عمل الحركة الوطنية في مرحلة ما قبل الاستقلال رغم ادعائها ظاهريا باحترامها وحمايتها. في مناخ سياسي وثقافي بهذه المواصفات بدأ العلماء الاحتجاج على بعض مسلكيات نظام الحكم. وفي ظل هذه الظروف بدأت تبرز إلى الوجود إرهابيات تكوّن نواة جديدة لحركة إسلامية ستباشر نشاطها مع منتصف الستينيات لتؤسس فيما بعد للنضالية الإسلامية الجزائرية، ولأطرها الدعوية والتنظيمية والحركية ثم السياسية، التي رفعت شعار تكريس الثوابت الوطنية في مقابل المشاريع المناقضة، واصلت بذلك جهدها بجهد كان قد سبقها في التاريخ هو جهد الحركة الإصلاحية الممثلة في جمعية العلماء.

إن ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر كانت-طيلة هذه المرحلة- نتاجا لظروف وملابسات متولدة عن طبيعة الاختيارات الأيديولوجية والثقافية التي بدأت ملامحها (أي الاختيارات) تتشكل منذ مؤتمر الصومام ثم مؤتمرات جبهة التحرير اللاحقة، وكرسها ووضعها موضع التنفيذ نظام أحمد بن بلة، ثم استكملها وعمّقها فيما بعد نظام هواري بومدين. وتجذر ظاهرة الحركة الإسلامية في الأوساط الجامعية بداية، ثم في الأوساط الشعبية لاحقا متأتا بشكل خاص على قدرتها على التعبير عن احتياجات معنوية وثقافية لم تستطع النظم المتعاقبة إشباعها. فمثلا كان الإسلام (عبر مؤسساته التقليدية: طرق، زوايا، رباطات...) ملاذا للجزائريين إبان الغزوة الاستعمارية الحديثة، فإنه أصبح ملاذ شرائع عريضة من المثقفين الجزائريين الذين ما انفكوا يتجمعون (في شكل عمل جماعي، حركي...) للدفاع عن ما كانوا يعتبرونه تطاولا على الدين وانتقاصا منه نتيجة ما برز من القيم المستحدثة وأنماط التفكير والاعتقاد والسلوك الغربي التي ضربت الوحدة الثقافية والقيمية للمجتمع الجزائري المسلم في العمق. أما العوامل الاقتصادية فإنها لم تلعب دورها في انتشار وتوسع هذه الظاهرة إلا في فترة متأخرة جدا عندما بدأ نموذج التنمية الذي اتبعه نظام هواري بومدين يعرف أولى صعوباته ثم إخفاقاته أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات.

إن هناك وجه تميز في الحركة الإسلامية الجزائرية لا نكاد نعثر عليه في العديد من التجارب الحركية الإسلامية، هذا الوجه المتميز هو أن الحركة الإسلامية التي نشأت بعد الاستقلال (أو على الأقل بعض أجنحتها) لم تنشأ بالقطع أو الفصل مع الحركة الإصلاحية التي تعد في رأينا سلفها الحقيقي. يبرز هذا في أن هذه الأخيرة لم تصرّح فقط بأنها امتداد للإسلام الإصلاحية (هذا ما نسمعه من مختلف حساسيات الحركة الإسلامية الجزائرية فكثير من أدبياتها تنص على هذا الأمر). بل الأكثر من ذلك هو تورط العديد من شيوخ الحركة الإصلاحية في النشاط المباشر أو غير المباشر لهذه الحركة، فبدأ من البشير الإبراهيمي في بيانه الشهير بدأنا نلاحظ الاتجاه الإصلاحية يتجه نحو التحول إلى شكل جديد من العمل. كما أن انخراط بعض شيوخ الجمعية الآخرين في معارضة التوجهات الأيديولوجية للنظام الحاكم بطريقة علنية يصب في هذا الاتجاه. وجهود عبداللطيف السلطاني وكتابات في هذا الصدد جد واضحة، وغير بعيد عن ذلك جهود الشيوخ أحمد سحنون وعمر العرابوي ومصباح الحويذق، فكلهم سجل موقفا معاديا لتوجهات السلطة الجديدة واحتج على اختياراتها.

أما أبرز انخراط للإسلام الإصلاحية في هذا التوجه النضالي الجديد (أي الحركة الإسلامية لمرحلة ما بعد الاستقلال) فهو مشاركة هؤلاء الشيوخ (أحمد سحنون، عبداللطيف سلطاني...) في بعض المحطات الهامة من تاريخ الحركة الإسلامية كتجمع الجامعة المركزية في نوفمبر 1982، وتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية... وغيرها. وبالتالي يعد الإسلام الإصلاحية الذي هو امتداد لما سميناه في غير هذا المكان بـ«الحركة السلفية النهضوية» أو ما يصطلح عليه بعض الدارسين بـ«الإصلاحية الإسلامية»، امتدادا للحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة، فالأصولية الإسلامية في الجزائر تواصلت مع ما يطلق عليه الإصلاحية الإسلامية ولم تنشأ بالقطع معها.

إن الإصلاحية الإسلامية امتدت ومهدت لبروز الأصولية الإسلامية، وأصبح شيوخ الإصلاحية أعضاء ناشطين في صفوف الأصولية الإسلامية، إن لم يكن ذلك في إطار من الانضباط التنظيمي أو العضوية الحركية، فعلى الأقل في التقاطع مع مفردات جدول أعمال الأصولية الإسلامية، والنضال معها على نفس الجبهة وب نفس الأسلحة وعلى نفس الشعارات.

إذاً على خلاف ما تبرزه لنا بعض التجارب الإسلامية من قطيعة بين الإسلام الإصلاحي والإسلام الأصولي يتواصل في التجربة الجزائرية الأول مع الثاني في انسجام كامل.

إن الحركة الإسلامية في الجزائر تعكس منذ مرحلة متقدمة من تاريخها تشظٍ وانقسامية ملحوظة، فبينما ارتكزت بعض فعالياتها وأجندتها على الموروث الفكري والحركي المحلي وإلى الخبرة الجزائرية تُطور من خلالها أنموذجا جزائريا في الدعوة والحركة والتنظيم، اتجهت بعض فعالياتها الأخرى لتنهل من الخبرة العربية والإسلامية بمختلف إبداعاتها في هذا المجال، فطورت نموذجا جزائريا يتواصل إلى حد التقليد مع النماذج المشرقية على صعيد الفكرة، وعلى صعيد المؤسسة الإدارية والتنظيمية.

إن الجذر المشترك للحركة الإسلامية في الجزائر ووحدة الأهداف ووحدة الدوافع، والاشتراك في نفس الأرضية المرجعية لم يمنعها من التطور في اتجاه التفرع أو التباين والافتراق.

لقد انطلقت النواة الأولى لهذه الحركة في بدايتها كرد فعل ديني على وضع ثقافي وأيديولوجي مخصوص، وكانت بعيدة عن التحزب والتكتل. ومع امتدادها وتوسعها وانفتاحها على الخارج بدأت تتلقى تأثيرات الخلافات والانقسامات التي شهدتها مثيلاتها من الحركات الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية، خاصة عبر ما وفد إلى الجزائر من أفواج المتعاونين المشاركة الذين قدموا إلى الجزائر بكثافة، وحملوا معهم انتماءاتهم الحركية وقناعاتهم الفكرية. حيث أصبح من المحتم تبعا لما سبق أن يتطور التناقض والتناقض داخل الحركة الإسلامية في الجزائر حول المنطلقات والوسائل وطرق ومنهجيات العمل والحركة، وحول العلاقة بالمجتمع ومؤسسته... لذلك انقسمت الحركة إلى جماعات وتنظيمات، ركزنا نحن في دراستنا هذه على أهمها وأكثرها حضورا. مع قناعتنا بأن هناك هسيقساء فكرية وحركية أخرى كان لها وجود وتركز في عديد المناطق من الجزائر كجماعة الهجرة والتكفير، والقطبيين. وعندما دخل المجتمع الجزائري عقده الثمانيني برزت إلى الوجود الحساسيات الشيعية المتأثرة بزخم الثورة الإيرانية، وبدأ الوجود السلفي المتأثر بالسلفية الوهابية يبحث له عن مكان، كما تطور عمل بعض الفصائل إلى نزعة جهادية حمل

لواءها مصطفى بويعللي في ما سمي بالحركة الإسلامية المسلحة.

- اتجه نمط وأسلوب خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر في البداية نحو الموضوعات العقائدية والأخلاقية لكنها في الفترة الأخيرة من بداية السبعينيات بدأت تتجه لدخول الحقل السياسي واستخدام أساليب المغالبة لتحقيق أهدافها (أحداث 1976، تجمع 1982).

غير أن الملفت للانتباه هو أنه طيلة عقدين من الزمن (1962-1982) وهي الفترة التي حددناها كمجال للدراسة، وبشهادات نخبة من قياديي الحركة الإسلامية لا نكاد نعثر للحركة على إنتاج فكري ذي بال، والمحبط حقاً لكل باحث يبحث في أيديولوجية الحركة الإسلامية في الجزائر العائدة لهذه الفترة هو غياب ما يمكن أن يستند إليه الباحثون لتقييم هذا المنتج والحكم عليه. فآدبيات بعض هذه الجماعات ليست في متناولنا، كما أن بعضها لم ينتج على ما يبدو شيئاً متميزاً، لأن التكوين الفكري والحركي لأتباعه ومناضليه كان يقتصر على قراءة واسترجاع النصوص والكتابات العائدة لمؤسسي ورواد مختلف الحركات الإسلامية المتواجدة على صعيد العالم الإسلامي، كحركة الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية الباكستانية؛ حيث كان للإمداد الفكري والحركي القادم من المشرق دوره في هذا الصدد عبر كتابات البنا وقطب وسعيد حوى وفتحي يكن والمودودي وغيرهم من الكتّاب.

- خلافاً لبعض ما تروج له كثير من البحوث التي انطلقت في دراسة ظاهرة الحركات الإسلامية، ومنها الحركة الإسلامية في الجزائر والتي لا ترى في الظاهرة إلا زحفاً ظلامياً لجيوش من البطالين، أو الفاشلين والمطرودين من النظام التربوي، أو من شباب الأحياء الفقيرة المنتشرة في أحزمة المدن وتخوم المناطق الحضرية؛ حيث تنعدم المرافق الأساسية وتستشري مظاهر التهميش والانحراف، أو لتلك الكتل البائسة من النازحين الريفيين إلى المدن والمصدومين بنمط الحياة والقيم الاستعراضية والاستهلاكية للمدينة... والذين عبروا عن رفضهم لأوضاعهم المعيشية الفردية والجماعية بلغة دينية ووجدوا في ركوب الدين أو توظيفه حلاً لتفيسيا لمآزقهم النفسية والاقتصادية والاجتماعية. خلافاً لكل ذلك فإن الحركة الإسلامية في الجزائر لم تكن منذ بداياتها الأولى، بل وطيلة العقدين اللاحقين تقريباً من تأسيسها، حركة شباب بطلان، أو مهمش، أو فاشل يحتج على نظام

سياسي شمولي للحصول على بعض المتع المادية أو على وظائف في سوق عمل مختنقة. بل هي حركة صفوية، وحركة شباب مثقف خريج الجامعات ومعاهد التعليم العالي، وهي حركة نخبة تواصلت فكريا ومنهجيا وعمليا مع الخبرة العربية والإسلامية، والخبرة الغربية بمدارسها المختلفة الفرنكوفونية منها أو الأنجلوسكسونية. وعديد عناصرها وقياديينها ليسوا من الفاشلين دراسيا أو من الذين لفظهم النظام التعليمي، بل من المتفوقين الذين ساهم النظام التعليمي المدرسي والجامعي في إفرازهم بعد الاستقلال، مع ملاحظة أن فئة منهم أنهت مراحلها التعليمية السابقة على الجامعة إبان فترة الاحتلال الفرنسي، وبعض هؤلاء تركوا بصمات تفوقهم في الجامعات التي درسوا فيها سواء في الجزائر أم في الغرب عندما اهتموا لاستكمال دراساتهم المتخصصة في شتى الفروع، وخاصة الفروع العلمية والتقنية منها. وعودة سريعة إلى الأسماء الأولى التي أسست للحركة الإسلامية في الجزائر يؤكد هذا الاستنتاج.

ابتداء على ما سبق فإن المجموعات التي أخذت على عاتقها مهمة مباشرة العمل الدعوي وأسست للحركة الإسلامية في الجزائر هي مجموعات شابة تتراوح متوسطات أعمارها بين 20 و 40 سنة مع مراعاة الاختلاف بين جماعة وأخرى؛ ففي الوقت الذي تمثل النخبة المؤسسة لجماعة الشرق تجمعاً لعناصر شابة دون سن الثلاثين تمثل النخبة المؤسسة لجماعة الإخوان العالميين ثم النخبة المؤسسة لجماعة البناء الحضاري على التوالي تجمعاً لعناصر أكثر نضجاً من الناحية العمرية؛ حيث تجاوزت أعمار بعض أعضائها عتبة الثلاثينيات. كما أن الملاحظ على معظم هذه الجماعات هو خلوها من عناصر مسنة، ومن شارك هذه الجماعات بعض أفكارها ونضالها (من دون انتماء عضوي) من العناصر المتقدمة في السن كانوا من بقايا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

تتوزع العناصر المؤسسة للحركة الإسلامية في الجزائر على قطاع التعليم بصفة عامة وعلى قطاع التعليم العالي بصفة أخص، وإذا كانت بعض عناصر النخبة القيادية المؤسسة لجماعتي الإخوان العالميين والإخوان المحليين ذات خلفية تكوينية أدبية ومعربة فإن العنصر الغالب في مستوى النخبة القيادية المؤسسة لجماعة البناء الحضاري هو العنصر ذي الخلفية التكوينية العلمية والمفرنسة أو متعددة اللغة، وقد بقي هذا الملمح مسيطراً على هذه الجماعة إلى بداية الثمانينيات. مع الإشارة إلى أن هذا لا يمنع أن

توجد عناصر ذات خلفية علمية وتقنية تتقن اللغة الفرنسية أو لغات أخرى في الجماعتين الأوليين، ووجود عناصر ذات خلفية أدبية ومعربية في الجماعة الأخيرة. أما مجالات الحضور وفضاءات العمل والنشاط فقد كانت فضاءات مساجد الأحياء الجامعية والأحياء الشعبية قاعدة انطلاقهم وتحركهم الأولى جميعا، بالإضافة إلى قطاع التعليم بكافة مراحل.

الملاحظ أيضا على الحركة الإسلامية في هذه المرحلة هو غلبة العنصر الرجالي؛ حيث لم نسمع بمشاركة للعنصر النسوي سوى ما صرح به محمد بوسليمان من أن العمل الذي باشرته جماعته؛ كان «لأخواتنا حصة الأسد في صناعة الحدث، وفي إعطاء التوجيهات للأهيات وفي تجميع الشباب، وركزنا في ذلك على مخيمات صيفية تحتوي على أكبر عدد من الأولاد رغم الضغوط التي كانت موجودة بالنسبة للنظام»⁽¹⁾، أو ما تنوّل عن بعض الطالبات الجامعيات اللاتي كن يترددن على مسجد الجامعة المركزية وكن من أوائل المبادرات إلى ارتداء الحجاب في الجامعة الجزائرية. دون ذلك لم نسمع ب بروز نشاط نسوي واضح المعالم أو بروز أسماء لقيادات نسوية في هذا الصدد. ولعل هذا يفسّر بأن العمل الإسلامي الحركي كان في بداياته الأولى يبحث لنفسه عن تحقيق الحضور والاستقرار، وبالتالي لم يكن من انشغالاته في هذه المرحلة الاهتمام بموضوع العمل النسوي؛ إذ إن ذلك سيكون مجالا للاهتمام في مراحل لاحقة عندما تحقق له مستوى مقبول من الاستقرار والانفراس.

يعكس ميلاد وتشكل الجماعات الثلاث-مجال دراستنا-معطى مهما هو أن الأنوية الأولى لهذه الأخيرة نشأت في مناطق محددة، وبقيت متركزة فيها لفترة طويلة قبل أن تتغلغل في الجهات والمناطق الأخرى من الوطن وتأخذ بالتالي طابعها الوطني، ذلك ما تمكسه بقوة جماعة الإخوان المحليين التي سميت لهذا السبب جماعة الشرق؛ حيث نشأت نواتها الأولى في حرم جامعة قسنطينة، وجماعة الإخوان العالميين التي سميت جماعة الوسط؛ حيث نشأت بإلهام نخبة من أصيلي منطقة البلدة والوسط، على رأسهم محفوظ نحناح. أما جماعة البناء الحضاري فقد فرضت خصوصية نشأتها بجماعة الجزائر-حيث كانت الجامعة الوحيدة في تلك الفترة-انتشاريتها عبر كافة جهات الوطن منذ البداية نظرا لأن نخبتها المؤسسة عكست تنوعا من حيث أصولها الجغرافية وشملت عناصر متحدرة من

(1) محمد بوسليمان، «وقفات مع الحركة الإسلامية الجزائرية»، مرجع سابق.

الجهات الأربع للقطر.

هذه إذاً بعض الخلاصات المركزة المستفادة من هذه الدراسة أوردها في شكل نقاط مختصرة. وإلى جانب هذه الخلاصات هناك أفكار مركزية أخرى كثيرة، حاولنا قدر الإمكان في إطار دراستنا هذه إبرازها والإلماع إليها، والتي ندعو في الأخير إلى ضرورة التواصل معها، إما بتعميق البحث فيها أو إنضاج ما يحتاج منها إلى ذلك، أو تجاوزها إذا دعت الضرورة.

وتبقى دعوتنا في الأخير متوجهة إلى ضرورة الاهتمام أكثر بموضوع الحركة الإسلامية في الجزائر وأن تتكثف حوله جهود البحث العلمي الرصين.

إنما يجعل الساحة محتاجة إلى مزيد من الأبحاث العلمية الأخرى التي تسبر أغوار هذه الحركة بكافة تنظيماتها وفصائلها وتياراتها، وتكتشف المزيد من مضامين خطابها وأنماط تحركها واشتغالها، هو ما انتشر في الساحة من كتابات صحفية أو تجارية حاولت ملئ الفراغ الموجود حول موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر، وهي في الحقيقة كتابات يستنسخ بعضها بعضاً، تبتني أفكارها على ما شاع وذاع ولا تتكلف عناء التواصل مع من صنع الظاهرة من رجالاتها، أو عن البحث عن الحقيقة من مظانها. والأسوء من ذلك أنها تتطلق في كثير من الأحيان من خلفيات معادية لا ترى الحركة الإسلامية إلا ظاهرة مَرَضِيَّة ومعتلة لا بد من استئصالها.

إن التعامل السليم مع الظاهرة ينطلق أساساً من محاولة فهمها واستيعابها، والبحث في مختلف جوانبها، وكل ذلك لن يتأتى إلا بتنشيط عجلة البحث العلمي الأكاديمي في حقول علم الاجتماع، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، والعلوم السياسية، والتاريخ، بل وحتى علم النفس والأنثروبولوجيا، فالظاهرة الإسلامية عموماً، وظاهرة الحركات الإسلامية بصفة أخص ظاهرة معقدة تحتاج إلى تظافر كل هذه التخصصات للوصول إلى فهم واستيعابها بفرض التخطيط الجيد للتعامل معها والاستفادة منها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بعيداً عن منطلق التهويل أو التهويل.

ملحق
مسرد أعلام الحركة الإسلامية
في الجزائر

1 - عبد اللطيف سلطاني؛ بن علي بن أحمد بن محمد السلطاني



ولد ببلدة القنطرة ولاية باتنة سنة 1902، وانتقل بين بعض الزوايا؛ حيث أتم حفظ القرآن وتعلم بعض العلوم الدينية، ثم عاد إلى مسقط رأسه واشتغل بتعليم القرآن. هاجر بعدها إلى تونس سنة 1922 لاستكمال دراسته والتحق بجامع الزيتونة، وبعد سبع سنوات من الدراسة حصل على شهادة التطويع سنة 1929. وعندما تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931 التحق بسلك مدرسيها؛ حيث عين ببلدة القرام مدرسا وخطيبا، وبقي حتى 1943 يتبادل التدريس والخطابة بين مسقط رأسه القنطرة والقرام إلى أن استقر نهائيا بالقنطرة. في سنة 1946 انتخب عضوا بالمجلس الإداري لجمعية العلماء، وأصبح سنة 1950 ناظرا لمعهد ابن باديس بقسنطينة. تقلد منصب الإمامة بعد الاستقلال عدة مرات (إمام بمسجد كتشاوة ثم مسجد ابن فارس)، ليتخلى عنها ويلتحق بسلك التعليم مدرسا بثانوية حسيبة بن بوعلي وثانوية الإدريسي إلى أن أحيل على المعاش. ثم أسس في بداية السبعينيات مع رفيقه أحمد سحنون مسجد الأرقم بن أبي الأرقم وظل يتبادل معه الخطابة والتدريس.

خاض عبد اللطيف سلطاني حربا لا هوادة فيها مع كل الرؤساء الجزائريين بدءا بآبن بلة وانتهاء بالشاذلي بن جديد؛ حيث انتقد مواقفهم وتوجهاتهم إزاء الإسلام، كان آخرها مشاركته في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982؛ حيث وقع فيه مع أحمد سحنون وعباسي مدني بيان النصيحة الشهير، وعلى إثرها تم اعتقاله ليوضع تحت الإقامة الجبرية إلى حين وفاته في شهر أفريل 1983. وقد حضر جنازته آلاف المشيعين بما اعتبر حينها دليلا على شعبية الرجل ومعه الحركة الإسلامية.

ترك عبد اللطيف سلطاني مجموعة من المؤلفات هي: المزدكية هي أصل الاشتراكية، سهام الإسلام، في سبيل العقيدة الإسلامية.

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون بين السلطة والرقاص، ص 147-158.

2 - أحمد سحنون؛

ولد الشيخ أحمد سحنون سنة 1907 بقرية ليشانة بولاية بسكرة، حفظ القرآن وعمره 12 سنة، وتعلم علوم اللغة العربية ومبادئ علوم الشريعة في الكتاتيب على قريته، ومنهم الشيخ محمد بنخير الدين رحمه الله، ولم يلتحق بمدرسة أو جامعة لا الزيتونة ولا القرويين ولا الأزهر ولا غيرها كما هي عادة أقرانه، التحق بحركة الإصلاح؛ حيث برز كواحد من شعراء جمعية العلماء وإمام من أئمتها الوعاظ بمساجد العاصمة، واستقر به المقام بوظيفتين هامتين وهما، عضو. عندما اندلعت ثورة نوفمبر 1954 التحق بها من غير أن يتغلى عن وظيفته الرئيسية في إمامة الناس وتعليم القرآن. حكم عليه بالإعدام.. وقضى ثلاث سنوات بين الزنزانة والمعتقل إلى حدود سنة 1959؛ حيث تم إخراجه لأسباب صحية. عين الشيخ بعد الاستقلال إماما للجامع الكبير بالعاصمة وعضوا بالمجلس الإسلامى الأعلى، وكان أيضا عضوا بجمعية القيم لكنه لم يلبث أن استقال من جميع الوظائف الرسمية ليتفرغ للعمل الدعوي الحر، من مسجد النصر بباب الوادي إلى مسجد أسامة بن زيد حيث ظل يسكن. كما أسس رفقة رفيق دربه الشيخ عبداللطيف سلطاني مسجد دار الأرقم. شارك مع بعض الدعاة في تجمع الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة سنة 1982 ووقع مع الشيخين عباسي مدني وعبداللطيف سلطاني بيان النصيحة المعروف وعلى إثرها اعتقل وبقي في الإقامة الجبرية لمدة سنتين. كان للشيخ سحنون موقف خاص إبان أحداث أكتوبر 1988؛ حيث أصدر رفقة بعض الدعاة مجموعة من البيانات التي تدعو للتهدئة، وراسل رئيس الجمهورية بن جديد وحمله مسؤولية الدماء والأرواح التي سقطت. كما تنقل شخصيا إلى بعض المساجد والأحياء في ذروة هذه الأحداث لحث الشباب على التعتل. أسهم الشيخ سحنون بجمعية بعض إشارات العمل الإسلامي في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية لتكون فضاء يجمع جميع الدعاة الجزائريين مهما اختلفت انتماءاتهم الحزبية والحركية. لم يهتم كثيرا بالتأليف، وإنما كان عمله ميدانيا، خطابة وتدريسا وتوجيها، صدر له ديوان سنة 1977 عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، في سلسلة شعراء الجزائر، بعنوان «حصار السجن»، وصدر له عن نفس الشركة سنة 1981 كتاب بعنوان «دراسات وتوجيهات إسلامية»، جمع

فيه المقالات التوجيهية التي كان يكتبها في جريدة البصائر. اعتزل النشاط وفضل عدم الظهوره خلال الأزمة التي عصفت بالبلاد إلى أن توفي يوم الاثنين 14 شوال 1424 الموافق لـ 8 ديسمبر 2003 بعض قضاء أسبوعين في مستشفى عين النعجة العسكري إثر نوبة قلبية أصابته صبيحة عيد الفطر.

المصدر: التهامي مجوري، «في ذكرى وفاة عميد الدعوة الإسلامية في الجزائر»، متوفر على موقع:

<http://www.chihab.net>.

3 - الهاشمي التيجاني؛



جزائري من مواليد الرباط بالمغرب متحصل على شهادات عديدة أولها شهادة عليا في التربية البدنية، ثم شهادة الكفاءة في الترجمة وإجازات وشهادات أخرى في اللغة العربية والآداب، شغل منصب أمين عام جامعة الجزائر من 1962-1964 درس في العديد من المعاهد، أستاذ بالمدرسة العليا للترجمة، ودرّس الفلسفة وتاريخ الحضارة الإسلامية، تحصل على الدكتوراة من السوربون في الآداب والعلوم الإنسانية، يتقن العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية والألمانية، له العديد من المؤلفات،

توفي في الجزائر سنة 2003.

4 - عمار طالبي؛



من مواليد 10/02/1934 بخنشلة، درس بمسقط رأسي بالكتاب ثم بالمدرسة القرآنية، وفي سنة 1951 التحق بجامعة الزيتونة بتونس لمواصلة الدراسة؛ حيث تحصل على شهادة الأهلية ثم على شهادة التحصيل وبعد اندلاع ثورة التحق بجامعة القاهرة وسجل بكلية الآداب قسم الفلسفة وتحصل على شهادة الليسانس. وبعد الاستقلال رجع إلى الجزائر؛ حيث كلف مع مجموعة من المتخرجين بمركز بوزريعة بتكوين وتدريب المعلمين. عين بين سنة 1963- 1964 مدرسا بجامعة الجزائر، وبعدها تحصل على منحة لإعداد رسالة الماجستير فسجل بجامعة الإسكندرية قسم الفلسفة وكان موضوع الرسالة حول «آراء الخوارج الكلامية»، ناقش رسالته للدكتوراة سنة 1971 بجامعة الجزائر، حول موضوع «آراء أبو بكر بن عربي ونقده للفلسفة اليونانية، مع تحقيق العواصم من القواصم». عين بعدها رئيسا لقسم الفلسفة ثم كلف سنة 1982 بإنشاء معهد لكلية الشريعة الإسلامية. عين سنة 1984 مديرا لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية إلى غاية تنحيه سنة 1989. التحق منذ 1990 إلى غاية 1999 بهيئة التدريس بقسم الفلسفة بجامعة قطر. ومنذ 1999 يشغل كمدرس متعاقد مع قسم الفلسفة بجامعة الجزائر؛ حيث يشرف على تدريس طلبة الدراسات العليا وعلى تأطير رسائل الماجستير والدكتوراة. له العديد من المؤلفات منها: آثار ابن باديس، آراء أبي بكر بن العربي، آراء الخوارج الكلامية، اصطلاحات الفلاسفة، يعد طالبي أحد خبراء تحقيق المخطوطات في العالم العربي والإسلامي وقد كان أول من جمع آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس بعد الاستقلال. ساهم بقوة في ملتقيات الفكر الإسلامي وكان قبل ذلك أحد الناشطين بجمعية القيم، رافق مالك بن نبي في حلقاته، وهو اليوم أحد أركان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ حيث يشغل منذ مدة رئيس تحرير جريدة البصائر.

المصدر: من مقابلة أجرتها معه جريدة صوت الأحرار، متوفرة على الموقع:

<http://www.sawt-alahrar>.

5 - عمر العرياوي:

من مواليد 1907 بسيدي عيسى ولاية المسيلة، درس بزاوية الشيخ سعد البوطولي، ثم غادر إلى العاصمة ليلتحق بأحد أقربائه، وفي هذه الفترة تعرضت أسرته كلها للهلاك بعد تعرضها لوباء قاتل. وهناك استكمل دراسته وبدأ يزاوّل بعض الأعمال الصغيرة لتوفير احتياجاته الضرورية. ورغم صغر سنه فقد أصبح متعلما وعلى جانب مهم من التفقه في علوم الدين، وهذا ما سيجّله لأن يصبح فيما بعد إماما ومعلما للقرآن. في 1949 تزوج واستقر بمنطقة السحالة؛ حيث أسس بها مدرسة لتعليم القرآن، وفي هذه الفترة اجتذبت جمعية العلماء وأصبح من أنشط أعضائها. انتقل إلى العاصمة وأصبح خطيبا بمسجد حي بولوغين، ثم بحي بلكور، وعندما اندلعت الثورة أصبح المسجد الذي يشرف عليه مكانا للتعبئة والتجنيد والحث على الثورة وهو ما أوقع الشيخ سنة 1956 تحت طائلة التوقيف وحكم عليه بالسجن لمدة 6 سنوات قضى منها خمس وأطلق صراحه في 1961. بعد الاستقلال رجع العرياوي من جديد إلى الخطابة في مسجد بلكور، وفي تلك الفترة ساهم مع الهاشمي التيجاني وأحمد سحنون وسلطاني في تدعيم عمل جمعية القيم. ظل يتنقل بين مساجد بلكور، الحراش، باب الواد إماما خطيبا. احتج العرياوي على إعدام سيد قطب وعلى حل جمعية القيم، وشكلت انتقاداته حول الميثاق والثورة الزراعية في 1976 موضوعا لخطبه الجمعية. ترك من المؤلفات كتاب الاعتصام بالإسلام، وكتاب التخلي عن التقاليد والتحلي بالأصل المفيد. توفي في شهر ديسمبر من سنة 1984، وكانت جنازته أشبه بتجمع إسلامي كبير.

المرجع: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص 143 -

144.

Aissa Khelladi. Les islamistes Algériens face au pouvoir. pp 28 - 26.

6 - مصباح الحويذق

ولد الشيخ مصباح الحويذق عام 1902 في مدينة وادي سوف بقرية الطريفواي من عائلة متواضعة تلقى دروسه الأولى على يد مشايخ المنطقة فحفظ القرآن الكريم سنة 1917. بدأ الشيخ مصباح تعليمه في سن مبكرة في إحدى كتاتيب البلدة، ثم التحق بعدها بالزيتونة

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

بتونس عام 1931 وبقي هناك حتى سنة 1938؛ إذ كان يزاوّل دراسته خارج-نظام الدفتر-. عاد بعدها إلى بلده وشرع في العمل بها سنة 1942، ثم التحق عام 1946 بجمعية العلماء بالعاصمة ومكث ثلاث سنوات؛ حيث كان يشغل منصب مدير مدرسة الثبات، وبعدها عين مديرا بمدرسة الإصلاح بحسين داي، ثم كلفته الجمعية بالدعاية وجمع المال لتأسيس مدارس حرة حتى سنة 1952.

عين بعدها مديرا بمدرسة بني هنديل بتلمسان ومكلفا بالناحية، ثم بمدرسة مستغانم في أكتوبر 1954. وعندما اندلعت الثورة تحولت مدرسته في مستغانم إلى مركز سري لتهيئة القذائف اليدوية وتوجيه المجاهدين حتى أُلقي عليه القبض في مارس 1956 ونقل إلى معتقل «بوسوي» أين التقى هناك برفاقه الشيخ انعم العربي والشيخ أحمد سحنون. ومكث الشيخ مصباح في السجن 45 شهرا إلى أن أطلق سراحه في ديسمبر 1959. وفي 1960 أنشأ مدرسة قرآنية بحي «مرفال» بوهران، وبعد الاستقلال عاد الشيخ مصباح إلى العاصمة وهناك عين إماما وخطيبا بالمسجد الكبير بالحراش، لكنه اختلف منذ البداية مع النظام الحاكم وحول اختيارات هذا الأخير الأيديولوجية متخذا من منبر المسجد مكانا للرفض والاحتجاج مما كلفه الإبعاد والنفي إلى مدينة الاغواط ومنها إلى مدينة آفلو ثم نقل إلى مدينة مستغانم ومكث فيها ممنوعا من صلاة الجماعة والجمعة إلى أن توفي يوم الأربعاء 28 فبراير 1973، ومنعت سلطات بومدين نقل جثمانه إلى العاصمة؛ حيث دفن بمنفاه في مستغانم، وصلى عليه صلاة الجنازة الشيخ عبداللطيف السلطاني.

المرجع:

Aissa Khelladi. Les islamistes Algériens face au pouvoir. pp 28 - 26.

7 - عبدالوهاب حمودة؛

من مواليد 1939 ببني يعلى بمنطقة قنزات بولاية سطيف. كان والده معلما للقرآن ومن المتبحرين في ميدان التصوف.

- تخرج عبدالوهاب حمودة من الثانوية العربية-الفرنسية (Lycée Franco-)

(Musulman) بكالوريا رياضيات سنة 1959 وقد كانت تخصصا عزيزا في تلك الفترة.

- التحق بعد ذلك بجامعة الجزائر وتحصل منها على ليسانس آداب ولغة عربية سنة 1964، ثم اشتغل بعدها بالتدريس في التعليم الثانوي وبالععمل في وزارة التربية.

- من أوائل تلاميذ مالك بن نبي وأكثر المتأثرين بفكره، وأحد أربع طلبة الذي افتتحوا مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة سنة 1968.

- التحق فيما بعد بوزارة الشؤون الدينية وأصبح مدير ديوان وزيرها مولود قاسم نايت بلقاسم، كما كان من أبرز الساهرين على تنشيط وتنظيم ملتقى الفكر الإسلامي.

المصدر: مقابلة مع الأستاذ عبد الوهاب حمودة أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة.

8 - سعد عبد الله جاب الله :



ولد بقرية زرامنة بتمالوس ولاية سكيكدة سنة 1956، في أسرة ريفية محافظة. بدأ أول نشاطه الدعوي سنة 1969، وكان له الفضل في بناء

مسجد بحي بوعباز مهد طفولته سنة 1973.

- بعد حصوله على شهادة البكالوريا شعبة الآداب، انتقل إلى جامعة قسنطينة سنة 1974 والتحق بمعهد الحقوق والعلوم الإدارية لتحضير شهادة الليسانس التي حصل عليها سنة 1978، ومنذ ذلك الوقت انخرط مع مجموعة من الشباب الجامعي في تأسيس تنظيم إسلامي سري عرف باسم «جماعة جاب الله»، ثم عرف فيما بعد باسم «الجماعة الإسلامية» عام 1987.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- اعتقل مرتين الأولى من 1982 إلى 1984 ، والثانية من 1985 إلى 1986 .
- أنشأ العديد من الجمعيات الخيرية والثقافية والاجتماعية، أهمها جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي عام 1988 وكان رئيسها الشرفي، وقد أقدمت السلطة على حلها عام 1993.
- في سنة 1990 قام بتأسيس حزب حركة النهضة الإسلامية.
- كان عضوا مؤسسا لرابطة الدعوة الإسلامية التي كان يرأسها الشيخ أحمد سحنون. أسس وترأس بعد الأزمة التي عرفتتها حركة النهضة حزبا جديدا هو حركة الإصلاح الوطني في 6 أوت «أغسطس» 1999، لكن هذا الحزب عاش أزمة تنظيمية وقيادية جديدة قادت هذا الأخير إلى الابتعاد عن الحركة.

المصدر: <www.elislah.net/djabellah.html>



9 - رشيد بن عيسى:

- واحد من مؤسسي مسجد الطلبة وأحد أبرز تلاميذ مالك بن نبي، يشغل منذ عام 1978 منصب خبير تربوي بمنظمة اليونسكو.
- شغل منصب المستشار الفني لوزير التعليم بموريتانيا (71-1972)، كما شغل منصب الأمين العام لوزارة التعليم الأساسي بالجزائر (1969-1971).
- عمل أستاذا محاضرا لعلم الاجتماع في جامعة باريس (72-1975) وبجامعة الجزائر (66-1968).
- اشتغل قبل ذلك مدرسا لمادة الفلسفة في التعليم الثانوي بالجزائر (65-1966).

وهو متحصل على درجة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة الجزائر، وعلى الماجستير في الأدب المقارن (عربي - فرنسي)، من نفس الجامعة، وعلى بكالوريوس علوم سياسية من جامعة السوربون في العام 1974.

- حاصل على دبلوم المعهد العالي للدراسات الإسلامية في العام 1964. يجيد ثمانى لغات: العربية، والبربرية، والفرنسية، والإنجليزية، والفارسية، والعبرية، والروسية، والبوسنية. شارك في أكثر من مائتي مؤتمر في موضوعات متعددة، جُلها حول التعليم، وتراوحت البقية حول موضوعات ثقافية ودينية وسياسية.

- تأثر بالثورة الإيرانية وهو من المحسوبين على التيار الشيعي.

المصدر:

<http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Guestcv.asp?hGuestID=f6aKT3>

10 - محمد السعيد :



أسمه الحقيقي بلقاسم الوناس أستاذ جامعي وإمام وداعية. ولد في 14 جويلية «يوليو» 1945 بقرية آيت سيدي عثمان بلدية واسيف ولاية تيزي وزو. التحق بعد الإقلال بالمدرسة الحرة لجمعية العلماء. ثم التحق بمهنة التدريس.

- واطب على حلقات مالك بن نبي وكذا ندوات نادي الترقى.

- من المؤسسين لجماعة الدعوة والتبليغ في الستينيات؛ حيث تولى إمارتها بالجزائر.

- بعد التحاقه بالجامعة احتك ببعض تلاميذ مالك بن نبي ورواد مسجد الجامعة المركزية وأسسوا نواة لحركة فكرية منظمة تحت إشراف الأستاذ بوجلحة محمد التجاني.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- بعد تأسيس مسجد الجامعة كان الشيخ يلقي ندوات وحلقات داخل الجامعة.
- شارك في سنة 1982 في تجمع الجامعة المركزية بالجزائر وألقى خطبة الجمعة وبعدها ألقى عليه القبض ليسجن مع قادة التجمع.
- اعترض في سنة 1989 على تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ بدعوى التريث للخروج بالصحة بموقف موحد، لكنه انضم إليها فيما بعد. اختار السرية ولكن في الإطار السياسي للجبهة، ثم التحق بالعمل المسلح.
- بادر إلى وحدة الجماعات المسلحة لكنه وقع ضحية تصفية من طرف الجيا بقيادة جمال زيتوني سنة 1995.

11 - مالك بن نبي؛



هو مالك بن نبي بن الحاج عمر بن لخضر بن مصطفى بن نبي، ولد بقسنطينة في جانفي «يناير» 1905 في أسرة محافظة وفقيرة، نجح في شهادة الدروس الابتدائية لينتقل بعدها إلى قسنطينة لمتابعة دروسه في المرحلة التكميلية بمدرسة سيدي الجلي؛ إذ يحضر المرشحون خلال عام أو عامين للدخول إلى المدرسة أو إلى معهد المعلمين أو ليكونوا مساعدي أطباء. واضطر نظرا للتوجيه الذي أرادته عائلته له لكي يكون عدلا في الشرع الإسلامي أن يسجل نفسه في دروس الشيخ عبدالمجيد في النحو. في هذه المرحلة أخذت آفاق ابن نبي تتوسع عبر قراءاته المتنوعة ومشاهداته ومعايشته الميدانية، وبعد أن أنهى دراسته الثانوية قرر هو وصديق له السفر إلى فرنسا ليخوضا معا تجربة البحث عن العمل لتأمين مستقبله، لكن قساوة ظروف العمل والعيش جعلته يرجع إلى الجزائر أين بقي مدة عابلا، ثم اعتمدته محكمة تبسة معاونا متطوعا إلى حين أن يبلغ السن القانونية للعمل

(22 سنة) ، حتى عين عدلا في محكمة أفلو في مارس 1927 ، والتي انتقل بعدها إلى شاتودان (شلفوم العيد) لكن ظروف العمل السيئة جعلته يستقيل في النهاية ليؤسس مع صهره مطحنة في منطقة تبسة، غير أن تبعات أزمة 1929 جعلت هذه التجربة تتعثر، بعدها قرر ابن نبي إكمال دراسته الجامعية، وانتقل إلى فرنسا في سبتمبر 1930 قصد التسجيل في امتحانات الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية، بيد أن نتيجة الامتحان كانت مخيبة للأمل لأنه لم ينجح، وهو ما جعله يقتنع بأن الدخول إلى هذا المعهد بالنسبة لمسلم جزائري لا يخضع لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي، بعدها انتسب إلى مدرسة اللاسلكي، وبتوجيه من أستاذ الرياضيات في مدرسة اللاسلكي، غير مالك دراسته ليلتحق بمدرسة متخصصة في الكهرباء والميكانيك، وفي سنة 1935 أتم دراسته وتخرج مهندسا كهربائيا، بدأ بعدها إنتاجه الفكري، فأصدر الظاهرة القرآنية وأخرج شروط النهضة ثم وجهة العالم الإسلامي... وفي الخمسينيات التي عاشها مغتربا وجد الفرصة متاحة أمامه للتوجه إلى مصر خاصة أنها تشهد ثورة جديدة، فجاء إليها في عام 1956 حاملا معه كتابه «فكرة الأفروآسيوية»؛ حيث أصبحت القاهرة بالنسبة إليه مركز نشاط ثقافي، أتقن فيها اللغة العربية وأصبح يكتبها مباشرة، وبدأ يحاضر في المعاهد والجامعات، وتحول بيته إلى منتدى فكري يرتاده المثقفون من الطلبة والأساتذة من داخل مصر وخارجها. وتوسعت شبكة علاقاته الفكرية فاستدعته الكثير من دوائر الثقافة في سوريا ولبنان والكويت فانتقل إليها محاضرا، واختير مستشارا للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة، كما شارك في العديد من جلسات مجمع البحوث الإسلامية. وفي هذه الفترة تعرف ابن نبي إلى عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين؛ حيث سيكون الأول-فيما بعد- المسؤول القانوني عن نشر إنتاجه الفكري والوصي عليه، وسيكون الثاني مترجم العديد من كتاباته إلى العربية. عاد إلى الجزائر عام 1963؛ حيث تولى منصب مستشار التعليم العالي، ثم مديرا لجامعة الجزائر، ثم مديرا للتعليم العالي ليستقيل في الأخير ويتفرغ للعمل الفكري حتى وفاته في 31 أكتوبر 1973.

المصدر: الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1 (دمشق: دار

الهادي، 2006).

12 - سليم كلالشة :



ولد في جانفي «يناير» 1945 بزاوية لغبارنة ببلدية خميس الخشنة في أسرة من أصول قبائلية اشتهرت بالعلم والتعليم القرآن هي أسرة الغبارنة، التي نزحت من بجاية إلى خميس الخشنة.

- حفظ بعضا من القرآن الكريم، وتعلم على يد والده بعض العلوم الشرعية. ولما استشهد والده سنة 1957 اضطر إلى إعالة عائلته؛ حيث توقف عن الدراسة واشتغل في مزارع المعمرين. بعد الاستقلال استأنف دراسته بالمدارس الحرة ليلا حتى تحصل على شهادة الرقن سنة 1965، ثم على شهادة ممرن والتحق بعدها بسلك التعليم؛ حيث عين معلما ببودواو. غير أن طموحه غير المحدود إلى العلم جعله يلتحق بزاوية الهامل ببوسعادة سنة 1969 ليتحصل بعد ذلك على شهادة الأهلية. وفي 1969 التحق بالجامعة المركزية حيث تحصل على ليسانس سنة 1974، وعين معيدا بها.

- احتك في هذه الفترة بمالك بن نبي؛ حيث أصبح من رواد ندوته الأسبوعية. ساهم في بعض النشاطات التي نظمتها المجموعة الملتفة حول مالك بن نبي وعلى رأسها معرض الكتاب الإسلامي.

التحق بالقاهرة لاستكمال دراساته العليا في الدراسات الإسلامية على نفقته الخاصة. ثم رجع إلى الجزائر وأصبح منذ 1979 أستاذا لمادة الشريعة الإسلامية وفلسفة القانون بجامعة تيزي وزو.

- ساهم بفعالية في نشاطات الحركة الإسلامية، وعندما دعا عباسي مدني لتجمع الجامعة المركزية سنة 1982 كان من المشاركين فيه وهو من قرأ بيان النصيحة الذي وقعه الشيوخ سلطاني وعباسي وسحنون. وهو ما كلفه السجن مدة 18 شهر مع قياديين آخرين في الحركة الإسلامية الجزائرية. أصيب منذ 1986 بمرض السكري والكلى إلى أن توفي شهر سبتمبر 1989. يعده البعض أحد رموز التيار الإخواني في الجزائر.

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص 191-196؛ وأيضا:

<http://www.bouizeri.net/ar/?q=ansar&&see=934>



13 - عباسي مدني:

من مواليد 28 فبراير 1936 بسيدي عقبة ولاية بسكرة بالجنوب الجزائري، تلقى تعليمه القرآني بالكتاب بزوايا المنطقة، وفي 1941 انتقل مع عائلته إلى بسكرة؛ حيث سجل للدراسة في أحد مدارس جمعية العلماء، كما التحق لمدة سنتين بإحدى المدارس الفرنسية. بعد إنهاء دراسته دخل المجال النضالي في صفوف حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديمقراطية ثم للمنظمة السرية، ثم انضم إلى الثورة التحريرية عشية 1954 وقد تم توقيفه في حادثة محاولة تفجير مقرات الإذاعة بالجزائر العاصمة؛ حيث بقي مسجوناً إلى غاية 1962. بعد الاستقلال أصبح تحول إلى سلك التعليم، وانخرط في جمعية القيم بعد تأسيسها. واستأنف تعليمه بتسجيله في شعبة ليسانس فلسفة. حصل بعد ذلك على دكتوراة الدرجة الثالثة في علم النفس التربوي من جامعة الجزائر، ثم استفاد من منحة لاستكمال دراساته التخصصية في إنجلترا؛ حيث مكث هناك بين سنوات 1975-1978 أنجز خلالها رسالته للدكتوراة حول أنظمة التعليم الفرنسية والإنجليزية والجزائرية. ثم عاد إلى الجزائر ليشغل منصب أستاذ بقسم علم النفس بجامعة الجزائر. وقبل ذلك كان عباسي مدني قد شغل عضوية أول مجلس شعبي وطني بين سنوات 1969-1974. بعد عودته بأمر عمله الدعوي في مساجد العاصمة، وفي 1982 كان أول من دعا إلى تجمع الجامعة المركزية وصاغ بيان النصيحة الذي وقعته رفقة الشيوخ سحنون وسلطاني. سجن على إثر ذلك حتى سنة 1984. أسس رفقة بعض الدعاة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأصبح ناطقها الرسمي، وعندما تطورت الصدامات بينها وبين السلطة على إثر الإضراب الذي دعا إليه حكم عليه رفة نائبه علي بلحاج بـ 12 سنة سجنًا، قضى المدة الأخيرة منها تحت الإقامة الجبرية ليطلق سراحه بأمر

من الرئيس بوتفليقة ويغادر إلى ماليزيا، ثم ليستقر أخيرا بدولة قطر.

- لعباسي مدني العديد من المؤلفات منها: أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، ومشكلات تربوية في البلاد الإسلامية.

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، ص 175-199؛ وأيضا:

Séverine Labat. Les islamistes Algériens. Op. cit. pp 74 - 72.



14 - حسن كاتب؛

أحد الإسلاميين الفاعلين على مستوى الشرق الجزائري في فترة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ولد بعنابة في 22 ديسمبر 1953 في حي شعبي يسمى المدينة القديمة من أبوين أميين، ترجع أصول والده إلى منطقة أقبو القبائلية.

زاول حسن كاتب دراسته الأولى في الكتاب ثم دخل المدرسة الابتدائية الفرنسية، ثم انتقل بعد الاستقلال (1963) إلى مدرسة جمعية العلماء (المدرسة المروانية) وفيها تدرس على يد بعض أساتذة الدفعة الأولى من المشاركة الذي يؤكد بأنه تأثر بهم كثيرا. انتقل بعد ذلك إلى المدرسة الثانوية للدراسة مع معربي جمعية العلماء بثانوية القديس أوغسطين وبعد فتح ثانوية مبارك الميلي انتقل إليها في منتصف السنة الثالثة حيث أكمل دراسته وحصل فيها على جائزة أحسن تلميذ بالثانوية، وحاز على بكالوريا الآداب سنة

1972.

سجل في شعبة الآداب بجامعة قسنطينة في السنة نفسها وتخرج منها بالليسانس سنة 1975، وحصل على منحة للدراسة بمصر فانتقل إلى القاهرة وسجل في الماجستير حول موضوع «الشعر الجزائري»، ومكث هناك لمدة سنة ونصف، ثم رجع إلى الجزائر ليصبح معيدا في جامعة عنابة بين سنوات 77-78. توفي والده في 1978 فاضطر إلى قطع دراسته بالقاهرة والاستقرار بالجزائر؛ حيث التحق بجامعة قسنطينة معيدا وطالبا مسجلا في الأدب القديم وبموضوع بحث جديد، وطيلة الفترة التي مكثها في قسنطينة منذ كان طالبا أصبح من أكثر الناشطين الإسلاميين؛ حيث أسس مع بعض الطلبة مسجد الطلبة بجامعة قسنطينة، كما يعد من أوائل من أسس رفقه حسين مشومة وجاب الله ما سمي فيما بعد بجماعة الشرق.

يشغل اليوم منصب أستاذ التعليم العالي ورئيس قسم الأدب واللغة العربية بجامعة قسنطينة، ويدير بها مخبر «السرد العربي». المصدر: مقابلة شخصية يوم 13 جويلية «يوليو» 2009.



15 - مصطفى براهمي؛

أصيل منطقة تلمسان، من مواليد 1952، ينحدر من عائلة محافظة ومتدينة، والده كان عاملا بسيطا. التحق براهمي بعد دراسته الثانوية بتلمسان بجامعة الجزائر تخصص الفيزياء وتخرج منها ثم استكمل دراساته العليا بنفس الجامعة.

تحصل على ماجستير في الفيزياء وأصبح أستاذا بجامعة باب الزوار. أحد تلاميذ مالك بن نبي الذين كانوا يحضرون ندواته الأسبوعية. من إشارات الصف الأول في حركة البناء الحضاري وأحد مؤسسيها. شارك في تجمع الجامعة المركزية سنة 1982 وسجن

بسببه. أمين عام الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري المحلة في التسعينيات، والمدير المسئول لمجلة التذكير التي كان يصدرها مسجد الطلبة بجامعة الجزائر. شارك في العمل السياسي للجهة الإسلامية للإنقاذ، واضطر للخروج من الجزائر بعد إلغاء المسار الانتخابي؛ حيث يتواجد منذ تلك الفترة بمنفاه القسري بسويسرا. حصل هناك على شهادة الدكتوراة في الاقتصاد من جامعة لوزان. وله نشاط ثقافي وإعلامي مكثف بسويسرا. صدرت له العديد من المؤلفات بالفرنسية في ميدان الفقه والأصول.

المصدر: مقابلة مع مصطفى براهيم، وأيضا: مجلة التذكير. العدد 10 (يناير

1991)، ص 14.



16 - الطيب برغوث؛

أحد القيادات الفكرية والحركية في جماعة البناء الحضاري؛ حيث يعده البعض منظر الحركة. من مواليد 1951 بدائرة روس العيون ولاية باتنة. درس بمعاهد التعليم الأصلي والتحق بالجامعة وتخرج منها سنة 1979 بشهادة الليسانس في علم الاجتماع، ثم استكمل درساته العليا في علم الاجتماع الثقافي؛ حيث حصل على دبلوم الدراسات المعمقة في نفس الاختصاص حول موضوع «نظرية مالك بن نبي في الثقافة» سنة 1981. اشتغل بعد تخرجه من الجامعة في ميدان الإعلام الإسلامي ضمن مجلة الرسالة وجريدة العصر ومجلة الأصالة التي كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية. سجل بقسم الدراسات العليا بمعهد الشريعة وأصول الدين بجامعة الجزائر وأنجز أطروحة حول «التدابير الوقائية من الطلاق في الإسلام» سنة 1984. التحق بهيئة التدريس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية سنة 1987 وشغل فيها العديد من المناصب الإدارية والتعليمية، وبها ناقش رسالته

للماجستير في مناهج الدعوة حول موضوع «منهج النبي (ص) في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في المرحلة المكية» سنة 1992. أنهى أطروحته للدكتوراة منذ سنة 1997، لكنه لم يناقشها إلى اليوم بسبب تواجده في المنفى منذ 1995 بسوريا ثم النرويج.

صدر له أكثر من 20 مؤلفاً في حقل الدعوة والفكر، ضمن سلسلتين الأولى في الثمانينيات تحت عنوان: مفاتيح الدعوة، نذكر منها: الدعوة الإسلامية والمعادلة الاجتماعية، التغيير الإسلامي: خصائصه وضوابطه، القدوة الإسلامية؛ والثانية منذ منتصف التسعينيات تحت عنوان: آفاق في الوعي السنني منها: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، حركة التجديد على خط الفعالية الاجتماعية.

المصدر: من صفحة المؤلف في سطور من كتاب: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع والتجديد، ط 1 (المملكة العربية السعودية: مركز الـراية للتنمية الفكرية، 2006).



17 - محمد التجاني بوجلخة :

من مواليد الجنوب الجزائري، وتحديداً من منطقة وادي سوف، شغل منصب أستاذ الرياضيات في جامعة الجزائر، من التلاميذ الأوائل لمالك بن نبي، أسس مع نخبة من رواد مسجد الجامعة المركزية ما عرف فيما بعد بجماعة البناء الحضاري، وأصبح أميرها. سجن بعد تجمع الجامعة المركزية الذي دعا إليه عباسي مدني، سنة 1982 ووجهته تهمة تشكيل جماعة سرية عرفت في التقرير قاضي التحقيق بقضية بوجلخة. كان من ضمن أوائل الدفعات الطالبة إلى الخارج في جزائرها بعد الاستقلال؛ حيث حصل على الدرجات العلمية الآتية:

Ph.D. in Mathematics. Rensselaer Polytechnic Institute. 1970

M.S. in Mathematics. Rensselaer Polytechnic Institute. 1966

B.S. with double major in Mathematics and Physics. Dickinson College. 1965

- ساهم مع نخبة من الطلبة المسلمين في تأسيس العمل الطلابي بالولايات المتحدة، وخاصة في تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين لشمال أمريكا. للدكتور نظريات Differential Equations Theorems in في الرياضيات سميت باسمه. غادر الجزائر في التسعينيات بعد تعرضه للاختطاف من طرف المنظمة الإرهابية O.J.A.L؛ حيث يتواجد الآن بالولايات المتحدة الأمريكية مدرسا لعلوم الرياضيات بمعهد Rensselaer Polytechnic Institute.

المصدر:

http://www.math.rpi.edu/ms_faculty/profile/boudjelkha_m.html.

18 - عبد الحميد بن شيكو:

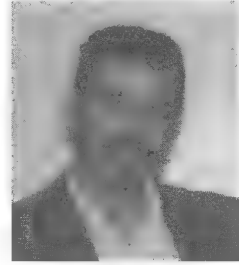
حاصل على دكتوراة في الفيزياء من جامعة أوهايو الأمريكية، عاد إلى الجزائر سنة 1969. أحد التلاميذ الأوائل الذين كانوا يحضرون ندوات مالك بن نبي، منذ رجوعه إلى الجزائر وهو يمارس التعليم في الجامعة المركزية، ثم بالمدرسة العليا للأساتذة. أسس مع بوجلخة التجاني حركة البناء الحضاري وأصبح أول رئيس لها. تأثر بالشيخ بلقايد شيخ الطريقة الهبرية، وأصبح أحد المبشرين بها، وهو ما جعل نخبة حركة البناء الحضاري تزичه عن أعلى هرم التنظيم ليتولي بدله رئاسة الحركة بوجلخة. يعتبر عبد الحميد بن شيكو من أعمدة تعريب العلوم الأساسية في الجزائر. وهو يدرس الفيزياء، والتعليمية. ويهتم بتاريخ العلوم والعلميات (الإبستمولوجيا) واللغة العلمية.

19 - الحبيب آدمي؛



أصيل منطقة الأوراس (خنشلة)، التحق بجماعة الشرق وأصبح أحد أبرز إطاراتها القيادية. قاد حركة النهضة الإسلامية لعدة سنوات وأصبح على رأسها بعد الأزمة التي عاشتها نتيجة خروج الشيخ جاب الله. عرف الحبيب آدمي بنشاطه الأكاديمي؛ حيث شغل منصب رئيس المجلس العلمي بمعهد الميكانيك بجامعة باتنة، كما شغل إلى جانب ذلك منصب أستاذ وباحث بنفس الجامعة وباحث بالتنسيق مع المعهد الوطني متعدد التقنيات بغرونويل (فرنسا). عين بعد استقالته من الأمانة العامة لحركة النهضة نتيجة فشلها الكبير في الانتخابات التشريعية في منصب سفير فوق العادة ومفوضاً للجمهورية الجزائرية لدى المملكة العربية السعودية، وبذلك كان أول إسلامي يتقلد هذا المنصب في الجزائر. وكان قد شغل قبل ذلك منصب نائب بالبرلمان الجزائري.

20 - مراد زعيمي؛



أحد إطارات جماعة الشرق الأوائل، ولد سنة 1952 بعنابة، والتحق بجامعة قسنطينة بقسم علم الاجتماع، وبهذه الجامعة باشر مع نخبة من الطلبة التأسيس للعمل الإسلامي الجامعي. استكمل دراساته العليا بنفس الجامعة؛ حيث حصل على الماجستير ثم الدكتوراة في علم الاجتماع حول موضوع: «النظرية العلم اجتماعية رؤية إسلامية»، وشغل لفترة طويلة منصب أستاذ بقسم علم الاجتماع بنفس الجامعة. يشغل اليوم منصب أستاذ علم الاجتماع بجامعة عنابة.

- له العديد من المؤلفات في حقل اختصاصه منها: نظرية علم الاجتماع رؤية نقدية.

21 - حسين مشومة :

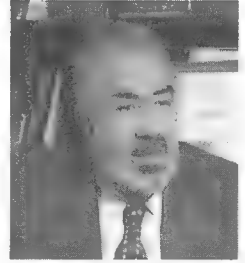
أصيل منطقة الأوراس، الشاوية، ينحدر من بلدة إيشمول بأريسولاية باتنة، من مواليد 1948 التحق بجامعة قسنطينة وسجل بقسم الحقوق، وأصبح من أكثر الناشطين الإسلاميين في الجامعة وفي أحيائها الطلابية. يعد الرجل الثاني في جماعة الشرق، وقد كان من أوائل الساعين إلى تأسيسها وإرساء دعائمها التنظيمية منذ منتصف السبعينيات.

- يعده بعض إطارات الحركة الفاعل الأول قبل الشيخ جاب الله في تجميع النواة الأولى للحركة غير جهوده المكثفة داخل الجامعة وداخل أحياء نحاس نبيل وحي الفيرمة.

- انتقل في وقت ما إلى مصر لاستكمال دراساته التخصصية، وعاد إلى مدينة باتنة وهناك بقي يمارس وظيفته كإمام وداعية إلى حين وفاته في حادث مرور.

22 - محفوظ نحناح :

من مواليد جانفي «يناير» 1942 بمدينة البليدة، وبها تلقى تعليمه الأول في مدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية وتلمذ على يد الأستاذ محمد محفوظي أحد الفاعلين في حزب الشعب الجزائري.



-التحق بجامعة الجزائر وحصل منها على الليسانس (الإجازة) في الآداب وعلم النفس الصناعي. شغل مدير مركز التعريب بالجامعة المركزية بالجزائر العاصمة.

- عارض نظام بومدين سنة 1976 فقبض عليه وحوكم في قضية جماعة الموحدين وحكم عليه بـ 15 سنة سجنًا.

- أنشأ الشيخ نحناح حركة المجتمع الإسلامي وانتخب أول رئيس لها في ماي «مايو» 1991. كما شارك في تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية برئاسة الشيخ أحمد

سحنون.

- ترشح للانتخابات الرئاسية التي جرت بالجزائر في نوفمبر 1995 وتحصل على المرتبة الثانية.

- يعد من أبرز رموز الحركة الإسلامية في الجزائر، ومن المحسوبين على التنظيم الدولي لحركة الإخوان المسلمين. توفي بعد مرض عضال في جوان 2003.

المصدر: <http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm>



23 - محمد بوسليمان:

من مواليد 1941 بحي الدردارة بولاية البليدة. حفظ القرآن الكريم وتلقى تعليمه الأول بمدرسة الإرشاد التي أسستها الحركة الوطنية.

- اشتغل بعد الاستقلال في التعليم مدرسا ومديرا.

- وفي سنة 1968 التحق بكلية الآداب بالجامعة المركزية (قسم المدرسة العليا للأساتذة)، وتخرج منها بشهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها سنة 1972، وعين بعدها أستاذا بثانوية الفتح بولاية البليدة.

- عارض نظام بومدين سنة 1976 وقبض وحكم عليه بثلاث سنوات سجنًا مع جماعة ما سمي بحركة الموحدين التي كانت تعارض الاشتراكية وتبني التوجه الإسلامي.

- يعد أحد مؤسسي حركة المجتمع الإسلامي (حماس) سنة 1990 وهو أول نائب لرئيسها.

- ترأس جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية سنة 1991.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- أحد مؤسسي رابطة الدعوة الإسلامية التي ضمت مختلف أجنحة الحركة الإسلامية في الجزائر.

- أحد أبرز رجالات الدعوة الإسلامية والعمل الخيري والإصلاحي في الجزائر.

- اختطف يوم 26 نوفمبر 1993، واغتيل من طرف الجماعات المسلحة بعدما رفض الفتاء بوجوب الجهاد في الجزائر، وعثر على جثمانه يوم الجمعة 28 جانفي «يناير» 1994.

المصدر: <http://www.khayma.com/candles/intro/busolimany/history.html>

وأيضاً: موقع المختار <http://www.elmokhtar.net>



24 - مصطفى بلمهدي:

يعده البعض الرجل الثالث بعد محفوظ نعناح ومحمد بوسليمان، من مؤسسي ما عرف بجماعة البليدة. من مواليد 1943. زاول دراسته الابتدائية بمدرسة الإرشاد. شارك في الثورة التحريرية، وبعد الاستقلال دخل الجامعة سنة 1964. ثم التحق بعد بسلك التعليم وعمل كمدير مدرسة ابتدائية بين 1969 و1976. حكم عليه بالسجن في قضية الميثاق الوطني سنة 1976 وخرج منه سنة 1979 رفقة الشهيد محمد بوسليمان. وبعد خروجه من السجن حاول أن يعود إلى التعليم فمنع من ذلك فلجأ إلى ممارسة التجارة. شغل عضوية مكتب وطني في عهد السرية وعضو هيئة المؤسسين لحركة المجتمع الإسلامي حماس في عهد الانفتاح، وعين بين 1998 و2001 بمجلس الأمة ضمن الثلث الرئاسي. انفصل بعد المؤتمر الأخير لحركة مجتمع السلم وأسس مع عبد المجيد مناصرة حركة الدعوة والتغيير وأصبح أحد أبرز قياديينها.

المصدر:

<http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831>



-25 علي بلحاج:

ولد بتونس في 16 ديسمبر 1956. ابن شهيد، زاول دراسته الابتدائية والثانوية بالعاصمة، ثم أصبح أستاذا للغة العربية في التعليم المتوسط. يتوفر علي بلحاج على ثقافة دينية وفقهية واسعة تكونت لديه بفضل عصاميته، كما أن تدريبه على الخطابة في بعض مساجد العاصمة كون لديه قدرة خارقة على الخطابة مما أكسبه شعبية كبيرة بين الإسلاميين في الثمانينيات والتسعينيات. ينتمي علي بلحاج فكريا إلى المدرسة السلفية الوهابية، ويظهر تأثره بها كبيرا. تعرض للسجن عدة مرات في فترة حكم الشاذلي بن جديد في الثمانينات، ثم في التسعينيات بعد أحداث إضراب جوان «يونيو» 1990. شغل منصب نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وكان أحد أهم الداعين لتأسيسها.

ملحق الوثائق والمرفقات والصور

ملحق رقم (01) :

نص البيان الذي أصدره الشيخ البشير الإبراهيمي في 16 أبريل 1964

"باسم الله الرحمن الرحيم، كتب الله لي أن أعيش حتى استقلال الجزائر ويومئذ كنت أستطيع أن أواجه المنيّة مرتاح الضمير؛ إذ تراءى لي أنني سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق والنهوض باللغة- ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من أجله- إلى الذين أخذوا زمام الحكم في الوطن ولذلك قررت أن ألتزم الصمت. غير أنني أشعر أمام خطورة الساعة وفي هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس -رحمه الله- أنه يجب عليّ أن أقطع الصمت. إن وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة، ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، ولكنّ المسؤولين فيما يبدو لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تبث من صميم جذورنا العربية والإسلامية لا من مذاهب أجنبية. لقد آن للمسؤولين أن يضربوا المثل في النزاهة والآل يقيموا وزنا إلا للتضحية والكفاءة وأن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، وقد آن أن يرجع إلى كلمة الأخوة التي ابتذلت -معناها الحق- وأن نعود إلى الشورى التي حرص عليها النبيّ صلى الله عليه وسلم، وقد آن أن يحتشد أبناء الجزائر كي يشيّدوا جميعا مدينة تسودها العدالة والحرية، مدينة تقوم على تقوى من الله ورضوان".

الجزائر في 16 أبريل 1964

توقيع محمد البشير الإبراهيمي

المصدر: محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة 1954-1964، تصدير: أبو القاسم سعد الله، ط1 (الجزائر: دار الأمة، 1997)، ص 246.

ملحق رقم (02) :

نص البرقية التي أرسلتها جمعية القيم إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر
تطالبه فيها بالإفراج عن "سيد قطب" و المسجونين معه من قادة الإخوان المسلمين
إلى فخامة السيد جمال عبد الناصر
رئيس الجمهورية المصرية

تحية واحتراما:

يسرنا نحن جمعية القيم الإسلامية الجزائرية.. أن نتقدم بالتوسل إلى حضرتكم
أن تفضلوا بالعبء عن السيد قطب ورفاقه المحكوم عليهم من قبل المحكمة العسكرية
التابعة لنفوذكم بصفتكم رئيس محكمة الثورة والرئيس الأعلى لكافة المصالحة العسكرية
بمصر أختنا الشقيقة الكبرى، فتحولوا الحكم عليهم بالإعدام إلى الحكم بالسجن.

ونحن إذ نتوجه إلى فخامتكم بهذا الرجاء، لا نعتبر أنفسنا أكثر من جمعية
إسلامية ثقافية دينية، لا خوض لها في الشؤون السياسية لا المصرية ولا الجزائرية نفسها.
وانما هي التفاتة من أجل علماء مسلمين إخوان لنا في الدين كبقية رعايا دولتكم الكبيرة
التي نعتبرها جميعا أختنا الكبرى وزعيمة العالم العربي.

والله تعالى نسأل أن يسدد خطاكم ويسبغ عليكم أجر من أحسن عملا. وجزاكم
عنا خير الجزاء.

الهاشمي التيجاني

ساحة الشهداء (في سبتمبر 1966، جمادى الأولى 1386)

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق.

ملحق رقم (03) :

نص البيان الذي أصدرته جماعة الموحدين في 1976

"إلى أين يا بومدين"

بعد أن فرض بومدين الحكم الفردي طوال إحدى عشرة سنة، بعد أن تضعف الاقتصاد الوطني طوال هذه الفترة من الاستبداد في الرأي، بعد أن وصلت الحالة الاجتماعية إلى الصفر بسبب عشوائية التفكير وفوضى التطبيق وانعدام الرؤية الواضحة طيلة حكم بومدين. وبعد أن اختلت موازين القيم الوطنية طوال الحكم الفاشستي. وبعد أن سلب خيارات الشعب لفائدة بعض حاشيته من السياسيين والعسكريين. وبعد أن وجد الشيوعيون فرصة سانحة للعمل من أجل تحقيق الشيوعية طيلة حكم بومدين. وبعد أن بدأت تدب فتنة الصراع الطبقي في نفوس الناس. وبعد أن اختيرت عصاة شيوعية للقيام بمهمة مستشارين لدى الرئاسة. وبعد أن استعبد الشعب من جديد وسخرت طبقة الفلاحين والعمال للخروج إلى المهرجانات والملتقيات الوطنية والجهوية للتصفيق والتهتاف بشعارات جوفاء تحت التهديد بالطرد من العمل. وبعد محاولة سلب كرامة الفلاحين وطمس شخصيتهم الإسلامية بواسطة التطوع المختلط وغيره. وبعد أن قضى على آمال الناس حيث أصبحوا يعيشون في قلق نفسي وأزمات معيشية وأثقل كاهلهم بالضرائب المتنوعة وأخذ أموالهم بوسائل شتى للقضاء على الملكية الفردية التي أقرها الإسلام. وبعد أن حاول تعويد الشباب الميوعة والانحلال وفساد الضمير وعدم القدرة على التفكير الجاد. وبعد تحريش النساء ضد الرجال في مؤتمراتهن وتحريشهن ضد الإسلام. وبعد أن اختار الفرص المناسبة لإثارة الهزء والسخرية من الآيات القرآنية في كل المناسبات الوطنية والعالمية. وبعد أن نفى وقتل الداعية المسلم الشيخ مصباح وكأنه لا يستحق العيش الحر. وبعد أن أبعد الوطنيين والعلماء عن الحكم ومنعهم عن إبداء الرأي في القضايا الجوهرية والاختيارات الأساسية لهذا الشعب. وبعد أن اغتال معظم القادة الذين كانوا معه يوم الانقلاب، وهو يعمل على تصفية الباقي. وبعد أن أعدم حرية التفكير والتعبير على كل المستويات الشعبية حتى وصل الأمر إلى

المساجد؛ حيث منع الكلام إلا فيما يحبه ويرتضيه بواسطة خطب مكتوبة ومفروضة قاتلة للروح. وبعد أن وجه أصابع الاتهام إلى من كانوا سببا في وصوله إلى سدة الحكم وطعنهم بأنهم بورجوازيون ورجعيون. وبعد أن سخر بعض أقلام مرتزقة وأصوات إذاعية ووجوه تلفزيونية وعلماء سوء لتلطيح سمعة من لا يحبهم. وبعد أن دعا ليلة المولد النبوي الشريف رفيه الشيوعي "كاسترو" وليلة عيد الأضحى رفيقه "جياب" اللذين جاءا ليزوداه ويغذياه لمواصلة المسيرة الحمراء. وبعد أن كون جهاز مخابرات لإرهاب الناس وإدخال الخوف والفرع في نفوسهم من نظامه الذي أشرف على الهلاك. وبعد أن شوه الإسلام بهواه، وميع التعريب في محتواه، ولطخ سمعة الجزائر بسبب السياسة العدوانية على الأشقاء وجعل قضية الصحراء جسرا لطموحاته التي تذكرنا بمهزلة حرب اليمن. وبعد أن فرض على الوزراء القيام ببعض الزيارات داخل البلاد وخارجها لصرف النظر عن نواياه التي يبيتها لهم. وبعد أن قضى على التعليم فضلا عن التربية؛ إذ أصبح التعليم عنده يحمل طابعا من الكم وليس الكيف. وبعد الفشل الذريع في سياسة التصنيع والميدان المالي والبترولي. وبعد أن ثبت بأنه يكنز أموالا ضخمة في الخارج بالإضافة إلى أسهمه بنسب عالية في بعض الشركات الرأسمالية. وبعد أن أصبحت الاشتراكية ستارا للغصب والنهب وأكل أموال الناس بالباطل. وبعد أن أصبحت السياسة تهريجا وديماغوجية وتخديرا للمشاعر والآمال. وبعد أن دخل الإسلام -في نظره- التاريخ، وكأنه لا يمكن أن يعود لوجود التيار الاشتراكي. وبعد أن ظن أن الذين يحيطون به كأنهم عبيده وخدامه بطريقة عصرية. وبعد كل ما قام به من تضليل وتشويه للحقائق برهنت عناصر من شعبنا المسلم في كل الولايات والبلديات على أنها في غاية الوعي بمخططاته الرهيبة ضد الإسلام كما أنها في قمة الرفض (اقض ما أنت قاض). بعد هذه القائمة السوداء كلها: نحن على موعد مع محكمة عليا نحن المجاهدون والعلماء لمحاكمته على فضائحه وجرائمه أمام الناس ومن غير مماطلة على حسب التعاليم الإسلامية ونقول: لا لاشتراكية بومدين ولا لغيرها. لا للشيوعية المستترة وراء القمصان الخضراء. لا لدكتاتورية البروليتارية. لا للصراع الطبقي والإلحاد. لا للعفونة السياسية والتشريعية والقضائية والتنفيذية. لا للميثاق الذي كتبه عناصر معروفة بخيانتها وولائها للشيوعية. لا للميثاق الذي جاء به لتثبيت نظام غير شرعي. نعم للإسلام عقيدة-شرعية-

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

منهج حياة. نعم للإسلام دستورا-نظاما-واقتصادا. نعم للإسلام حقوقا-وواجبات-
محاسبة. نعم للإسلام شورى-عدالة-وحدة-أخوة.

إمضاء "الموحدون"

المصدر: فوزي أوصديق، مرجع سابق، ص ص 112-115.

ملحق رقم (04): "بيان النصيحة"

نص بيان تجمع الجامعة المركزية في 12 نوفمبر 1982

عن أبي رقية تميم بن أوس الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه مسلم.

"في ضوء الأحداث الأخيرة التي تعرض لها شبابنا المؤمن من إرهاب واختطاف وسجن وتعذيب وتعرضت لها بيوت الله في الأحياء الجامعية ابن عكنون وتيزي وزو وغيرهما والتي لم تكن الأولى ولا الأخيرة من نوعها. وكذلك المساجد في كثير من المؤسسات التربوية كالثانويات والتكميليات أو المؤسسات العمالية في بعض المصانع والإدارات. هذه الأحداث لا شك أنها كانت بتدبير من الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والإمبريالية الأمريكية بمساعدة دعاة الشيوعية والعنصرية والبعثية... الغرض منها توريث الدولة عن طريق استخدام أجهزتها في تنفيذ خطتهم ذات الصلة المباشرة بالمذابح الرهيبة التي تعرض لها المسلمون في لبنان وفلسطين وغيرها من العالم الإسلامي. إن تسخير الدولة في خدمة المستعمر لضرب ديننا الحنيف وتهديد وحدة وطننا والمس بكرامة أمتنا لاعتداء صريح على سيادتنا وشخصيتنا. لأن هدم المنشآت العمرانية لأهون من قتل الضمائر وهدم الشخصية والقضاء على حرب الاعتقاد وتثبيط عزيمة الأمة وإرادتها الخيرة التي تعتبر العامل الرئيسي لبناء حضارتنا وحمل رسالة الإسلام هداية ربانية في عالم طغت عليه النزعات المادية. إن الجزائر المسلمة إذا كانت قد حظيت بنسمات طيبة في ربوع البلاد في الحقبة الأخيرة جعل الأمة تتطلع إلى تصحيح أخطاء ما كانت الجزائر لتقع فيها لو سلكت سبيل الرشاد على ضوء الكتاب والسنة. فإن هذه الأحداث لتدرج في مخطط أخطر غزو ثقافي تعرضت له بلادنا. وتداركا لوقوع بلادنا بلاد المليون والنصف مليون شهيد فيما آلت إليه النظم الأخرى لا بد من التصدي لهذه المؤامرة بتطهير أجهزة الدولة من العناصر العملية وإزالة الفساد من البلاد قبل فوات الأوان. نظرا لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطيبة في الأمة أصبح أمرا لا بد منه وأي تهرب من المسؤولية من

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

أي طرف يعد خيانة كبرى للإسلام وللوطن. وجو هذا التعاون لا يتوفر في اعتقادنا إلا في ظل العودة الصادقة إلى الإسلام لنلح على الإسراع بالبث في القضايا التالية:

1- وجود عناصر في مختلف أجهزة الدولة معادية لديننا، متورطة في خدمة عدونا الأساسي، وعملية تنفيذ مخططاته الماكرة الأمر الذي ساعد على إشاعة الفاحشة وضياع المهام والمسؤوليات على الدولة وغيرها.

2- تعيين النساء والمشبوهين في سلك القضاء والشرطة وغياب حرية القضاء وعدم المساواة في الأحكام لهو هدم للعدالة التي لا أمن ولا استقرار بدونها.

3- تعطيل حكم الله الذي كان نتيجة حتمية للغزو الاستعماري واحتلاله للبلاد الذي لم يعد له مبرر اليوم بعد عشرين سنة من الاستقلال. فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله. قال عز وجل "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط".

4- حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه في الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه وحرية التعبير عنها لهو اعتداء على أهم حقوقه ومبررات التزامه بواجباته الشرعية والأخلاقية.

5- عدم توجيه تهميتنا الاقتصادية وجهة إسلامية رشيدة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية، وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق من زراعة وتجارة وصناعة وتسوية الناس في فرص الاستفادة من خيارات البلاد بدون تمييز.

6- تفكيك الأسرة والعمل على انحلالها وإرهاقها بالمعيشة الضنكة كانت سياسة بداتها فرنسا وبقيت تمارس حتى اليوم بالإضافة إلى محاولة وضعها على غير الشريعة الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة.

7- الاختلاط المفروض في المؤسسات التربوية والإدارية والعمالية انعكست نتائجه السيئة على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي حتى صار يعطي مؤشرا خطيرا على سرعة الانحدار الخلقي والحضاري.

- 8- الرشوة والفساد الممارسين في المؤسسات التربوية من المدرسة إلى الجامعة والإدارة وغيرها مرض بيروقراطي لا أخلاقي خطير لا يسلم مجتمع إلا إذا تخلص منه.
 - 9- تشويه مفهوم الثقافة وحصره في الهرجانات الماجنة للأخلاقية عرقل النظام التربوي وحال دون توصله إلى إبراز المواهب والنبوغ والكفاءات التي تفتقر إليها البلاد للتخلص من الوضعية الثقافية المفروضة علينا.
 - 10- إبعاد التربية الإسلامية وتفريغ الثقافة من المضمون الإسلامي زاد في تعميق الهوة واستمراريتها.
 - 11- الحملة الإعلامية المسعورة للإعلام الأجنبي والوطني لاستعداد الدولة على الدعوة والصعوة التي تهدد مصالح الدوائر الاستعمارية في بلادنا.
 - 12- إطلاق سراح الذين اعتقلوا دفاعاً عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم.
 - 13- فتح كل المساجد التي أغلقت في الأحياء الجامعية والثانويات والتكميليات والمؤسسات العمالية.
 - 14- عقاب كل من يتعدى على كرامة أمتنا وعقيدتها وشريعتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الإسلامية.
- هذه الأمور هزت مشاعر أمتنا وحركت ضميرها وما وقفتها هذا اليوم إلا دليل على أنها ما تزال تستحق كل إكبار وتقدير واحترام، وهذه المواقف التي عرفها شعبنا كافية للتعبير عن نضجه الإسلامي ووعيه السياسي وهذه الخصال جديرة بأن تجعله في مستوى مسؤوليته أمام الله والدار والوطن. قال تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر". صدق الله العظيم.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

الإمضاء:

أحمد سحنون

عبد اللطيف سلطاني

عباسي مدني

المصدر: احميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرماس، ص

ص 187-189.

ملحق رقم (06) :

الموضوعات التفصيلية لمجلة التهذيب الإسلامي

المحور	الموضوعات التفصيلية	عدد المقالات
المسائل العقائدية والأخلاقية	شرح القرآن+شرح الحديث	من مائدة القرآن توجيهات قرآنية في التربية والسلوك
	قضايا الإيمان والتوحيد	قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن+ قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (مكررة)
	في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه	+ معنى الإسلام+ محاضرة حول الإسلام رد على غارودي في محاولة توفيقه بين الماركسية والإسلام+ الإسلام دين تام+ الإسلام رسالة جهاد وتحرير
	شخصيات إسلامية	+ الشيخ إبراهيم في ذمة الله
المسائل الفكرية والثقافية	مسائل فكرية عامة (التقدم والتخلف، الدين والعلم، الإسلام وأنظمة الحضارة)، مسائل ثقافية وتربوية	+ إسهام المسلمين في الحضارة + دور المسلمين في المدنية الغربية + دور المسلمين في بناء المدنية الغربية + مساهمة في تاريخ الطب العربي + مستغل الأهالي والثقافة... لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم.
	دراسات ومحاولات أدبية (قصصية وقصائد)	+ شمول المسؤولية (شرح للمفهوم)
	أحوال المسلمين والأقليات الإسلامية + قضايا وأساليب الدعوة	القرآن والشعر + ذكرى الثورة (قصيدة) + عيد أول نوفمبر
	قضايا المرأة	ذكرى ابن باديس + فلسطين + عندما يسكت العلماء + الصراع الفكري في العالم الإسلامي
	دراسات اجتماعية+ نقد الواقع الاجتماعي	ما لا تعرفه النساء عن أنوثتهن
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	الإسلام والمسألة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، قضايا التنمية ، الاختيارات الاقتصادية)	+ الوظيفة الاجتماعية والوظيفة الآلية+ قيمة اللغة في المجتمع (المسألة اللغوية) + مقومات شخصيتنا
		اشتراكية الإسلام + الاقتصاد الإسلامي + هل يريد العرب اشتراكية عربية إسلامية + السياسة الاقتصادية الإسلامية+

ملحق رقم (07) :

الموضوعات التفصيلية لمجلة «Humanisme Musulman»

المحور	الموضوعات التفصيلية	عدد المقالات
المسائل المعاصرة والأخلاقية	شرح القرآن+شرح الحديث	
	في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وبأركانه والدفاع عنه	Humanisme Musulman(3) (rapports de l'homme et de dieu) + Le pèlerinage + l'existence de dieu+ La lacheté Conférences + Ramadhan+ L'Islam religion de progrès+ Rayon de lumière exclusivement islamique
	شخصيات إسلامية	Cheikh Mohamed Abdou
المسائل الفكرية والثقافية	مسائل فكرية عامة (قضايا التقدم والتخلف، الدين والعلم، الإسلام وأزمة الحضارة).	+L'apport des Musulmans à la civilisation (2) +L'apport des Musulmans à la civilisation (3)+ L'apport des Musulmans à la civilisation (5) +La science et l'Islam + les indigenistes et la culture +Le Christianisme, l'Islam et leurs adeptes+ La tendance générale de la Renaissance moderne du monde musulman + les indigenistes et la culture+ Une nouvelle querelle des anciens et des modernes+
	مسائل ثقافية وتربوية	
	دراسات ومحاولات أدبية (قصصية وشعرية)	
	أحوال المسلمين والأقليات الإسلامية+ قضايا وأساليب الدعوة	Le Destin de la Palestine + Le Kashmir musulman et ses souffrances + l'Algerie musulmane+ Minorités musulmanes en U.R.S.S
المسائل الاجتماعية والاقتصادية	قضايا المرأة والأسرة	La valeur de la femme dans l'Islam
	دراسات اجتماعية + نقد الواقع الاجتماعي	Les complexés de l'Occident +De l'arabisation+ Les composants de notre personnalité+ Sociologie de l'indépendance+ le statut des non-Musulmans dans l'Islam+ La solidarité sociale dans l'Islam+ Ramadan Xxe siècle
	الإسلام والمساءلة الاقتصادية (أسس الاقتصاد في الإسلام، قضايا التنمية، الاختيارات الاقتصادية)	+La politique économique islamique + L'ordre économique dans l'Islam+

<p>Idéologie et régime politique+ Programme d'action+ Pour une politique islamique dynamique+ l'Islam et la formation du caractère+ La politique intérieur islamique+ quelques discours, traités et lettres du prophète aux grands de son époque</p>	<p>التنظير السياسي، نقد الممارسة السياسية</p>	<p>المسائل السياسية</p>
--	---	-------------------------

فهرس

المصادر والمراجع

الكتب:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- 1-الإبراهيمي؛ محمد البشير. في قلب المعركة. تصدير: أبو القاسم سعد الله. ط1. الجزائر: دار الأمة، 1997.
- 2-أحمد؛ نازلي معوض. التعريب والقومية العربية في المغرب العربي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- 3- الأزرق؛ مغنية. نشوء الطبقات في الجزائر: دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي-السياسي. ترجمة: سمير كرم. ط1. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.
- 4-اشتيه؛ محمد. الفكر السياسي للحركات الإسلامية، تجربة مصر وفلسطين. ط1. فلسطين: المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، 1999.
- 5- الأشرف؛ مصطفى. الجزائر الأمة والمجتمع. ترجمة حنفي بن عيسى. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.
- 6- أركون؛ محمد. من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟. ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3. بيروت: دار الساقى، 2006.
- 7- أركون؛ محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط3. بيروت: دار الساقى، 2007.

- 8- الأفندي؛ عبد الوهاب «وآخرون». الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. ط1. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.
- 9- أمزيان؛ محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط1. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
- 10- أسبوزيتو؛ جون. التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة. ترجمة: قاسم عبده. القاهرة: دار الشروق، 2001.
- 11- بن أشنهو؛ عبد اللطيف. التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط 1962-1980. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.
- 12- أوصديق؛ فوزي. محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988. ط1. الجزائر: دار الانتفاضة للنشر والتوزيع، 1992.
- 13- باروت؛ محمد جمال. يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة. ط1. بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، 1994.
- 14- بغداد؛ محمد. من الفتنة إلى المصالحة. أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر. الجزائر: دار الحكمة، دت.
- 15- بن نبي؛ مالك. في مهب المعركة، إرهابات الثورة. ط3. دمشق: دار الفكر، 1981.
- 16- بن نبي؛ مالك. مذكرات شاهد للقرن. إشراف ندوة مالك بن نبي. ط2. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- 17- بن نبي؛ مالك. شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. ط4. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978.
- 18- بن نبي؛ مالك. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين، ط5. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 1986.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- 19- بن نبي؛ مالك. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. إشراف ندوة مالك بن نبي. ط3. الجزائر: دار الفكر، 1988.
- 20- بن نبي؛ مالك. مشكلة الثقافة. ترجمة: عبد الصبور شاهين. إعادة. دمشق: درا الفكر، 2000.
- 21- بلقريز؛ عبد الإله. في البدء كانت الثقافة، نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية. المغرب: إفريقيا الشرق، 1998.
- 22- برغوث؛ الطيب. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي. ط1. دمشق: مركز الـراية للتنمية الفكرية، 2006.
- 23- برغوث؛ الطيب. موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي. ط1. الجزائر: دار الينابيع للنشر والإعلام، 1993.
- 24- بوجنون؛ مسعود. الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم. ترجمة: عزيزي عبد السلام. ط1. الجزائر: دار مدني، 2002.
- 25- بورغا؛ فرانسوا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. مراجعة وتقديم: نصر حامد أبوزيد. ط2. القاهرة: دار العالم الثالث، 2001.
- 26- بوعزيز؛ يحيى، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
- 27- بيرك؛ إيدموند، لايدوس؛ إيرا. الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية. ترجمة: محروس سليمان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.
- 28- توبة؛ غازي. الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم. ط3. بيروت: دار القلم، 1977.
- 29- الجابري؛ محمد عابد. المسألة الثقافية في الوطن العربي. ط2. بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، 1999.

30- جب؛ هـ. علم التاريخ. ترجمة: إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان. ط1. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981.

31- جرادي؛ عيسى. الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من 1989 إلى 2005. ط1. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2005.

32- جفلول؛ عبد القادر. تاريخ الجزائر الحديث دراسة سوسيولوجية. ترجمة: فيصل عباس. مراجعة خليل أحمد خليل. السلسلة التاريخية. ط3. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.

33- حنفي؛ حسن. الدين والثورة في مصر 1952-1981 الأصولية الإسلامية. القاهرة: مكتبة مدبولي. دت.

34- حنفي؛ حسن. الدين والثورة في مصر 1952-1981، الحركات الدينية المعاصرة. القاهرة: مكتبة مدبولي. دت.

35- حربي؛ محمد. جبهة التحرير الأسطورة والواقع. ترجمة: كامل قيصر داغر. بيروت: دار الكلمة، 1983.

36- حماد؛ مجدي «وآخرون». الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001؛ سلسلة كتب المستقبل العربي (14).

37- حمدي؛ أحمد. جذور الخطاب الأيديولوجي الجزائري. سلسلة معالم. إشراف مصطفى ماضي. الجزائر: دار القصبة للنشر، 2001.

38- خليفة؛ عبد الرحمن وفضل الله؛ محمد إسماعيل. المدخل في الأيديولوجيا والحضارة. مصر: مكتبة بستان المعرفة، 2006.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- 39- خليل؛ عزة (تحرير). الحركات الاجتماعية في العالم العربي. ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.
- 40- دبله؛ عبد العالي. الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة. ط1. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2004.
- 41- دكمجيان؛ ريتشارد هرير. الأصولية في العالم العربي. ترجمة: عبدالوارث سعيد. ط3. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.
- 42- دراج؛ فيصل وباروت؛ جمال. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية. ج2/1. ط2. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000.
- 43- دردور؛ عبد الباسط. العنف السياسي وأزمة التحول الديمقراطي. ط1. القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 1996.
- 44- الريمو؛ تركي علي. الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر. ط1. الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.
- 45- روا؛ أوليفيه. تجربة الإسلام السياسي. ترجمة: نصير مروة. ط1. بيروت: دار الساقى، 1996.
- 46- روا؛ أوليفيه. عولمة الإسلام. ترجمة: لارا معلوف. ط1. بيروت: دار الساقى، 2003.
- 47- رمضان؛ عبد العظيم. جماعات التكفير في مصر الأصول التاريخية والفكرية. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
- 48- رمضان؛ عبدالمالك. مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية. ط6. الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، 2002.
- 49- رواجية؛ أحمد. الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط1. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،

1993.

50-الرياشي؛ سليمان «وآخرون».الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999. سلسلة كتب المستقبل العربي (11).

51-الزبيري؛ محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر 1954-1962، دراسة. الجزء الثاني، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999.

52-زريق؛ قسطنطين. نحن والتاريخ. ط4. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

53-الطحان؛ مصطفى محمد. تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية. ط2. القاهرة: دار التوزيع والنشر، 1997.

54- طعيمة؛ رشدي. تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية: مفهومه. أسسه. استخداماته. القاهرة: دار الفكر العربي، 2004

55-سعد الله؛ أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998. (ج1-8).

56- سعد الله؛ أبو القاسم. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. ج4. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

57- سعد الله؛ أبو القاسم. الحركة الوطنية الجزائرية. ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992. (ج1-4).

58- سعد الله؛ أبو القاسم. أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. القسم الأول. ط2. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

59- سعيد؛ جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. ط1. الجزائر: المطبعة العربية، 1990.

60-سعيدوني؛ ناصر الدين، الجزائر منطلقات وآفاق. مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية. ط1. يروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- 61- سعيدوني؛ ناصر الدين. دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر. العهد العثماني. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- 62- سعيدوني؛ ناصر الدين والبوعبدلي؛ المهدي. الجزائر في التاريخ. العهد العثماني. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- 63- سلامة؛ عبد الرحمن. التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- 64- سلطاني؛ عبد اللطيف. المزدكية هي أصل الاشتراكية. ط1. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1974.
- 65- سلطاني؛ عبد اللطيف. سهام الإسلام. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.
- 66- السويدي؛ محمد، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 198.
- 67- السيد؛ طارق عبد الجليل. الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة. دراسة في الفكر والممارسة. ط1. القاهرة: جواد الشرق للنشر والتوزيع، 2001.
- 68- الشاوي؛ توفيق. مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي 1945-1995. ط1. القاهرة: دار الشروق، 1998.
- 69- الشاوي؛ توفيق «وآخرون». الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989.
- 70- شفيق؛ منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. ثورات. حركات. كتابات. تونس: دار البراق للنشر، 1986.
- 71- الشنقيطي؛ محمد بن المختار. الحركة الإسلامية في السودان، مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، ط1. لندن: دار الحكمة، 2002.

- 72- الشيباني؛ رضوان أحمد شمسان. الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي. ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.
- 73- صيداوي؛ رياض. صراعات النخب العسكرية والسياسية في الجزائر: الحزب. الجيش. الدولة، ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.
- 74- عباس؛ محمد، الاندماجيون الجدد. الكتاب الثالث. الجزائر: مطبعة دحلب، 1993.
- 75- عباس؛ فرحات، ليل الاستعمار. ترجمة: أبو بكر رحال. الجزائر: منشورات ANEP، 2005. سلسلة التراث (الفكر السياسي الجزائري 1830-1962)؛ 07.
- 76- بن عروس؛ زهرة «وآخرون». الإسلاموية السياسية المأساة الجزائرية. ترجمة: غازي البيطار. بيروت: دار الفارابي، 2002.
- 77- العروي؛ عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. ط7. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.
- 78- العساف؛ صالح بن حمد. المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية. ط1. الرياض: مكتبة العبيكان، 1995.
- 79- علي؛ حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- 80- علاني؛ عليّه. الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجاً 1970-2007. ط1. الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2008.
- 81- عمارة؛ محمد. الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي. ط2. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.
- 82- عياشي؛ حميدة. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص. الجزائر: دار الحكمة، 1992.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- 83- أبو العنين؛ خالد عمر. حماس حركة المقاومة الإسلامية. جذورها-نشأتها-فكرها السياسي. ط1. القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2000.
- 84- غارودي؛ روجي. حوار الحضارات. ترجمة: عادل العوا. ط2. بيروت: منشورات عويدات، 1982.
- 85- غليون؛ برهان. نقد السياسة، الدولة والدين. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار الفارابي للنشر والتوزيع، 1991.
- 86- الغنوشي؛ راشد. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. ط1. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2003. (سلسلة مقاربات في الفكر السياسي المعاصر؛ 1).
- 87- فضلاء؛ محمد الطاهر، دعائم النهضة الوطنية الجزائرية. التعليم الديني. الإصلاح الديني. جمعية العلماء. ط1. قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر، 1984.
- 88- فرانسوا كليمنصو «وآخرون». الجماعات الإسلامية المسلحة. ترجمة عبد الرحيم حُزَل. بيروت: أفريقيا الشرق، 2003.
- 89- فوللر غراهاموليسر؛ إيان. أو.. الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة. ترجمة: شوقي جلال. ط1. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1997.
- 90- القرضاوي؛ يوسف. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. الجزائر: مكتبة رحاب، 1990.
- 91- قيرة؛ إسماعيل «وآخرون»، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، تقديم: برهان غليون، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
- 92- كيبل؛ جيل. يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث. ترجمة: نصير مروة. ط1. قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992.
- 93- كيبل؛ جيل. جهاد، انتشار وانحسار الإسلام السياسي. ترجمة: نبيل سعد. مراجعة: أنور مغيث. ط1. القاهرة: دار العالم الثالث، 2005.

94- ليلة؛ علي. التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة قراءة في الصحافة المصرية. الكتاب الخامس من تقارير التراث والتغير الاجتماعي. ط1. القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002.

95- مارتيناز؛ لويس. الحرب الأهلية في الجزائر. ترجمة: محمد يحياتن. الجزائر: منشورات مرسى، دت.

96- المديني؛ توفيق. الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية. ط1. درا قرطاس، 1998.

97- مهران؛ محمد بيومي. التاريخ والتأريخ. الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1992.

98- المودودي؛ أبو الأعلى. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. بآتة: دار الشهاب، دت.

99- النجار؛ عبدالمجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: عوامل الشهود الحضاري. ج2. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

100- النجار؛ عبدالمجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: مشاريع الإشهاد الحضاري. ج3. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

101- نايت بلقاسم؛ مولود قاسم. شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830. ط1. جزءان. الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر، 1985. ج2.

102- الهرماسي؛ محمد صالح، مقارنة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، ط1. دمشق: دار الفكر، 2001.

103- الهرماسي؛ محمد عبد الباقي. المجتمع والدولة في المغرب العربي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

104- الهرماسي؛ عبد الباقي «وآخرون». الدين في المجتمع العربي. ط2. بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

105-الهرماسي؛ عبد اللطيف. الحركة الإسلامية في تونس. اليسار الاشتراكي. الإسلام والحركة الإسلامية. ط1. تونس: بيرم للنشر، 1985.

106-هلال؛ عمار. أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1962. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

107-الهوري؛ عدي. الاستعمار الفرنسي في الجزائر. سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960. ترجمة: جوزيف عبد الله. ط1. بيروت: دار الحدثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

108- هوفمان؛ فلفريد مراد. الإسلام كبديل. ترجمة: غريب محمد غريب. ط1. الكويت: مؤسسة بافاري للنشر والإعلام والخدمات، 1993.

109-وناس؛ المنصف. الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي. تونس: سراس للنشر، 2001.

110- ولس؛ مايكل. التحدي الإسلامي في الجزائر. الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية. ترجمة: عادل خير الله. ط1. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999.

111-يوسف؛ أحمد. مستقبل الإسلام السياسي. ط1. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001.

مراجع بالفرنسية والإنجليزية :

- 112AGERON; Charles-Robert.lesAlgériens .Musulmans et la France (1871-1919). Tome I. Publications de le faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série Recherches. Tome 44. 1erEdition. Paris : PUF, 1968.
- 113AGERON; Charles-Robert.Histoire de l'Algérie Contemporaine, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954. Tome II. Paris: PUF, 1979.
- 114- ALBICHRI; T& autres. Les intellectuels et le pouvoir Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie. Dossier (03). Caire : CEDEJ, 1985.
- 115- ANAWATI; c. Georges & BORRMANS; Maurice. Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain. Vol. 1. Kaiser-Grunewald, 1982.
- 116- BOUMEZBAR, Abdelhamid & AZINE, Djamila. L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme. Alger : Chihab Editions, 2002.
- 117- BRUNO; Etienne. L'islamisme radical. France : Hachette, 1987.
- 118-BURGAT; François. L'islamisme au Maghreb la voix du sud. Paris : Edition Payot & Rivages, 1995.
- 119-BURGAT; François.L'islamisme en face. Paris : Edition la découverte, 1995.
- 120-BURKE, Edmund, 'III, and LAPIDUSM. Ira, editors Islam, Politics, and Social Movements.Berkeley: University of California Press, c1988 1988. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6t1nb4wn>.
- 121-HARBI;Mohammed.L'islamisme dans tous ses états. Paris : Arcantère Editions, 1996.
- 122- KHELLADI; Aissa. Les islamistes Algériens face au pouvoir. Alger : Edition Alfa, 1992.
- 123-Knauss; Peter, R, The persistence of Patriarchy, Class, and Ideolgy in Twentieth Cetury Algeria,) en ligne(.)Consultéle: 16/11/2008(. Disponible sur: <<http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>>.
- 124- STORA; Benjamin.Algerie histoire contemporaine 1930-1988. Alger:

Casbah Edition, 2004.

125- LABAT; Séverine. Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis. Paris : Editions du Seuil, 1995.

126-LAMCHICHI; Abderrahim. l'islamisme en questions. Paris : L'harmathan, 1998.

127-LAMCHICHI; Abderrahim. Géopolitique de l'islamisme. Paris : L'harmathan, 2001.

128-LAROUÏ; Abdallah, L'histoire du Maghreb, Tome II, France : Maspero, 1970.

129- MERAD; Ali. Le réformisme musulman en Algérie, De 1925-1940 Essai d'histoire religieuse et sociale. 2^{eme} édition, Algérie : édition El hikma, 1999.

- الرسائل والأطروحات الجامعية :

130- أبو اللوز؛ عبدالحكيم. «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية نموذجا». (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم السياسة والقانون الدستوري. كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية. جامعة القاضي عياض-مراكش. المغرب الأقصى، 2001/2000).

131- أبو اللوز؛ عبدالحكيم. «الحركات السلفية في المغرب 1971-2004» (رسالة دكتوراة جامعة الحسن الثاني- كلية الحقوق- الدار البيضاء. المغرب الأقصى).

132- طالب؛ محمد نجيب. سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. سلسلة أطروحات الدكتوراة (41). ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

133- بوزيد؛ زين الدين. «الأصول الاجتماعية والمرجعيات الفكرية للنخبة المثقفة الجزائرية 1900-1930». (رسالة ماجستير في علم اجتماع التنمية. قسم علم الاجتماع. كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. جامعة قسنطينة، 2000-2001).

134- جصاص؛ الربيع. «الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع

الجزائري، دراسة تحليلية لنمو وتطور الحركة الإسلامية ومفهوم التغير الثقافي في المجتمع الجزائري»، (رسالة دكتوراة في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم علم الاجتماع والديمقراطية. جامعة منتوري، قسنطينة. 2008/2007).

135- الحسيني؛ ربابحسن العوضي. «التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف الفترة (1970-1990)». (رسالة دكتوراة غير منشورة في علم الاجتماع. كلية الآداب. قسم علم الاجتماع. جامعة عين شمس. جمهورية مصر العربية. 1995).

136- رفعت؛ محمد سيد أحمد. «ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران». (رسالة لنيل درجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. جامعة القاهرة. جمهورية مصر العربية. 1988).

137- سعد؛ حسين. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. سلسلة أطروحات الدكتوراة (56).

138- سعود؛ الطاهر. «التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي» (رسالة ماجستير منشورة في علم الاجتماع. كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. قسم علم الاجتماع. جامعة منتوري-قسنطينة. 2001/2000).

139- عمري؛ الطاهر، «النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع 1900-1940» (رسالة دكتوراة غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2003-2004).

- المؤتمرات والندوات:

140- إبراهيم؛ سعد الدين «وآخرون». أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

141- بورغا؛ فرانسوا. «الإسلاميون والتحول الديمقراطي.. اقتراحات البحث». في: نيفين عبد المنعم مسعد. التحولات الديمقراطية في الوطن العربي. أعمال الندوة المصرية الفرنسية الثالثة 29 سبتمبر-01 أكتوبر 1990. ط1. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1993.

142- بورغا؛ فرانسوا. «الحركات الإسلامية في شمال إفريقيا عوامل الاندماج وعوامل التمايز». في: آلان روسيون «وآخرون» إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد. التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي. أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى 15-18 يناير 1988. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989.

143- سمود؛ الطاهر. «نهاية التاريخ، صدام الحضارات، شعوب بلا دول.. ثم ماذا؟ أو حوار الحضارات كضرورة إنسانية». الملتقى الوطني حول حوار الحضارات 17/16 ماي «مايو» 2005. قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق. جامعة باجي المختار- عنابة.

144- سمود؛ الطاهر. «العلوم الاجتماعية في الجزائر.. واقع وملامح مستقبل». الملتقى الوطني الأول حول «علم الاجتماع في الجزائر الواقع والآفاق». أيام 7/6/5 مارس 2006. قسم علم الاجتماع والديمقراطية. كلية الحقوق. جامعة جيجل.

145- عبد الله؛ إسماعيل صبري «وآخرون». الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

146- عروس؛ الزبير. «الدين والسياسة في الجزائر انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا». في: محمود أمين العالم (إشراف). الإسلام السياسي. الأسس الفكرية والأهداف العملية. سلسلة كتاب قضايا فكرية. الكتاب الثامن. أكتوبر. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989.

147- كينلي؛ إبرهاردرد. «ما وراء الأصولية». في: سهير لطفي (إشراف). القاهرة: ندوة العالم الإسلامي في إطار المتغيرات الدولية، 1997.

148- المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث. ندوة مستقبل الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية والأزمة الخليجية. ط 1. شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ديسمبر 1991.

- المقالات:

149- البشري؛ طارق. «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني». بيروت: مجلة منبر الحوار. السنة السادسة، العدد 20. (شتاء 1991).

150- بلعيد؛ رابع. تاريخ الجزائر الحديث. كتاب رسالة الأطلس المسلسل. الجزائر: جريدة الأطلس. العدد 94 (من 15-21 جويلية «يوليو» 1996).

151- بوتتر؛ فريدمان. «الباعث الأصولي..ومشروع الحداثة». بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 218، (أفريل 1997).

152- التيجاني؛ الهاشمي. «الإصلاح وجمعية القيم». الجزائر: مجلة الموافقات المعهد الوطني العالي لأصول الدين. العدد 2. (جوان 1993).

153- جعفر؛ هشام، عبدالله؛ أحمد. «حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 259. (سبتمبر 2000).

154- الجورشي؛ صلاح الدين. «أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية». بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20. (شتاء 1991).

155- رحمانى؛ مصطفى. «الأصولية الجزائرية: إفراز من؟». بيروت: مجلة دراسات عربية. العدد 4/3. 1991.

الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية

- 156- سعدالله؛ فوزي. «كيف نجح التيار الإسلامي في الجزائر». الجزائر: العالم المعاصر. العدد 13 (من 18-25 ديسمبر 1993).
- 157- سعود؛ الطاهر. «واقع التدين في المجتمع الجزائري». باقة: مجلة الإحياء لكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر. العدد الثامن (2004).
- 158- سعيدوني؛ ناصر الدين. «المسألة البربرية في الجزائر. دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية». الكويت: مجلة عالم الفكر. العدد 4. المجلد 32 (يوليو 2004).
- 159- العريايوي؛ ليلي. «إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 275 (يناير 2002).
- 160- العريايوي؛ محمد المختار. «أطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية حول شمال إفريقيا». بيروت: مجلة المستقبل العربي. العدد 195 (أيار 1995).
- 161- عمارة؛ محمد. «الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين». بيروت: مجلة منبر الحوار. السنة الرابعة. العدد 15. خريف 1989.
- 162- عويمر؛ مولود. «المصلح الجزائري الفضيل الورتلاني 1906-1959م». الكويت: مجلة المجتمع. العدد: 1410 (2000/25/07).
- 163- عويمر؛ مولود. «سيد قطب وكفاح المغرب العربي». الكويت: مجلة المجتمع. العدد: 1465 (2001/08/25).
- 164- عويمر؛ مولود. «الإمام البنا وحركات التحرر المغاربية». الكويت: مجلة المجتمع. العدد: 1490 (2003/02/23).
- 165- عويمر؛ مولود. «التجربة الدعوية لجمعية العلماء المسلمين في فرنسا 1936-1956». باريس. المعهد الأوروبي للدراسات للعلوم الإنسانية: مجلة التعارف. العدد الأول (أفريل 2003).
- 166- كوثراني؛ وجيه. «مشروع النهوض العربي الإسلامي: أزمنته وأزماته». بيروت:

مجلة منبر الحوار، السنة السادسة، العدد 20، شتاء 1991.

167- محمد؛ مصطفى. «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة». الجزائر: مجلة التذكير. العدد5 (ديسمبر 1990).

168- محمد؛ مصطفى. «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة». الجزائر: مجلة التذكير. العدد6 (فبراير 1990).

169- مختاري؛ عبد الناصر. «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا-قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة». الجزائر، جريدة الشروق اليومي: الأعداد: 626-636 (من 19 نوفمبر إلى 01 ديسمبر 2002).

170- مهري؛ عبد الحميد، «لا ننسى أن الاستقلال يزيد وينقص». الجزائر: جريدة الخبر الأسبوعي. عدد خاص رقم 331، السنة السابعة، (من 2 إلى 8 جويلية «يوليو» 2005).

171- الملي؛ محمد. «في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن الـ 19». الجزائر: جريدة الشروق اليومي: 2005/07/09، العدد 1425.

172- الملي؛ محمد. «الجزائر والمسألة الثقافية: مدخل تاريخي». بيروت: مجلة المستقبل العربي، العدد 41، (يوليو 1982).

173- ياسين؛ منى، «عرض وقراءة في كتاب: فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب». بيروت: مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة. العدد 31 (شتاء 1994).

- الحوارات الصحفية : (وسائط ورقية وإلكترونية)

174- حوار مع آدمي لحبيب. «حركة النهضة تخلصت من أفكار الشيخ الملهم والشخص الموسوعة». الجزائر: جريدة الشروق اليومي. العدد : 02، 402 مارس 2002.

175- حوار مع برغوث الطيب. «جماعة البناء الحضاري حوار في التجربة ومخاضات

المستقبل الحركة الإسلامية تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح.

(2/2/2006 Consulté le). (en ligne). متوفر على:

<http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1132>

176- حوار مع بلمهدي مصطفى.

(02/06/2009 Consulté le). (en ligne). متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=print&sid=831>.

177- حوار معجابه الله عبدالله أجراه عبدالله الطحاوي. «مراجعات الجهاديين الجزائريين من التقيض للتقيض». (Consulté le: 10/04/2009). (en ligne). متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.islamonline.net>.

178- حوار مع عبدالله جاب الله.

(03/08/2009 Consulté le). (en ligne). متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.alwihdah.com/view.php?cat=3&id=51>.

179- حوار مع مولاي السعيد محمد. «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة».

(En ligne). (Consulté le: 10/07/2009) Disponible sur: [>>http://www.binnabi.net/?p=74](http://www.binnabi.net/?p=74).

180- حوار مع هدام أنور. أجراه مسئول قسم التحرير في موقع www.alhiwar

<http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564>:متوفر على. (12/10/2006 Consulté le). (en ligne). net.

181- حوار مع هدام أنور أجراه محمد يعقوبي. «الرئاسة دعتني وأسقطت عني الاحكام القضائية والاستئصاليون رفضوا عودتي». الجزائر: جريدة الشروق اليومي. العدد: 1521 (29 أكتوبر 2005).

182- حوار معبن يوسف بن خدة. الجزائر: جريدة النصر، العدد (الأحد 5 نوفمبر 1989).

- الملفات الصحفية :

183- «مصالي الحاج الرواية المحظورة». الجزائر: جريدة الخبر الأسبوعي. عدد خاص رقم 422. (من 31 مارس إلى 06 أفريل «أبريل» 2007).

184- ملف حول إعدام العقيد شعباني في: جريدة الشروق اليومي: العدد: 2488 (24 ديسمبر 2008).

185- ملف حول «الإخوان المسلمون بين الدعوة والرصاص». في جريدة الخبر الأسبوعي: السنة الخامسة. العدد: 374. (من 29/04/2006 إلى 05/05/2006).

- الوسائط الإلكترونية :

- 186 <ALGERIE: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie>.) en ligne(.)Consulté le: 16/11/2002(Disponible sur:<http://www.Chris-Kutschera.com>.
- 187 ADDI;Lahouari.<Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant>
- 188 BENZENINE; Belkacem.<État et religion dans le monde Arabe: les représentations politiques de l'expérience Algérienne>.) en ligne(.)Consulté le:16/11/2007(. Disponible sur:<http://www.meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html>.
- 189- BRAHAMI;Mostafa, <Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions>,)en ligne) (Consulté le: 22/11/2007(, Disponible sur:<http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>./.
- 190 BURGAT;François, <Les non-dit du declin islamiste>,) en ligne(, Consulté le: 22/11/2007Disponible sur:http://www.elmandjra.org/burgatesprit_2001.htm.
- 191 BURGAT;François &GESE; François. <Les partis et mouvements islamistes en Algérie : quelles perspectives pour l'Union européenne ?>(en ligne) Consultéle:22/11/2007. Disponible sur: <<http://www.algeria-watch.org/>>.
- 192 ENHAILI;Aziz &ADDA; Oumelkheir.<État & Islamisme au Maghreb>.(en ligne.)Consulté le:16/11/2007(. Disponible sur: http://meria.idc.ac.il/journal_fr/>.
- 193 ESPOSITO; L. John.<Le Fondamentalisme Islamique>.(en ligne).) Consultéle:22/11/2007(. Disponible sur<<http://www.sedos.org/french/Esposito.html>>.
- 194 FATES; Youcef, <L'islamisme algérien et le sport: entre rhétorique et action>,) en ligne(,Confluences Méditerranée, N°50 Été 2004,)Consulté le: 16/02/2009(, Disponible sur: <http://confluences.ifrance.com/textes/50fates.htm> .
- 195 KRAMER; Martin. <Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?>Middle East Quarterly (Spring 2003), pp. 65-77.<http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm>.

- 196 LABAT; Séverine. <Islamisme et mouvement social en Algérie>. Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 79, juillet-septembre 2003, pp. 3-18.
- 197 LAROUSSE; Foued. <Glottopolitique, Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb>, Glottopol Revue de sociolinguistique en ligne. N.1° Quelle Politique linguistique pour quel Etat-nation ? pp139-150 (Janvier 2003). <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>.
- 198 MAYER; Jean-François. <Religions, spiritualités et sociétés au XXIe siècle: perspectives pour la sécurité à l'horizon 2025> (en ligne). (2002-10-17) disponible sur <http://www.religioscope.com/info/article/014_2025_1.htm>
- 199 Les Mouvements Islamistes Au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Libye) BIBLIOGRAPHIES— 1. >.) Consulté: 14/03/2008 (. disponible sur: <http://bibmed.mmsh.univ-aix.fr/synthese_biblio/latin/mouvement_lat.pdf>;

200 الأنصاري؛ محمد جابر. «الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها.. واحتمالات نجاحها أو فشلها». (en ligne). (Consulté le 2007/12/17). متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=12757>.

201 انغير؛ بويكر. «الإسلام السياسي: مقاربات نقدية». الحوار المتمدن. العدد 1374.. (Consulté le) (En ligne) 30 mars 2007). متوفر على:

[>>>http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50123](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50123).

• 202 بلعيد؛ رابع. «الجذور التاريخية والاجتماعية للجزائريين المتغربين». (en) (Consulté le 14 Mars 2007: ligne). متوفر على الموقع الإلكتروني: <www.chihab.net>.

• 203 بلغيث؛ محمد الأمين. «الصراع الفكري في الجزائر المستقلة من خلال مجلة الأصالة 1971-1981». (Consulté le) (en ligne) 10/08/2009).

متوفر على الموقع:

><http://belghits6.googlepages.com/6>.

- 204 بلقزيز؛ عبد الإله. «الإصلاحية الإسلامية». (Consulté le 2007/03/14) متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.balagh.com/islam/om_dij6c.htm.

- 205 بلمهدي؛ مصطفى. «من التأسيس إلى المؤسسة». (en ligne). (Consulté le 2008/03/14) متوفر على الموقع:

<http://www.elmokhtar.net/modules.php?name=News&file=article&sid=37>.

- 206 بوسليمان؛ محمد. «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر». (en ligne) (Consulté le 2005/11/13) متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.chihab.net>.

- 207 بوعجيبة؛ يوسف. «مالك بن نبي والصحوّة الإسلامية المعاصرة في الجزائر». (en ligne). (Consulté le 2003/04/27). متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.chihab.net>.

- 208 حسام؛ تمام. «لماذا لا يكتب الإخوان تاريخهم؟». (En ligne). (Consulté le 2009/08/01) متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamismscope.com/index.php?art/id<25>.

- 209 حسام؛ تمام. «التنظيم الدولي للإخوان.. الوعد والمسيره والمآل». (En ligne). (Consulté le 2009/08/01). متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamismscope.com/index.php?art/id<16>.

- 210 الجابري؛ محمد عابد. «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية... إلى الجهادية». (en ligne). (Consulté le 2008/05/07). متوفر على: <http://www.alwihdah.com/view.php?cat=400=id&1>.

- 211 جابي؛ عبد الناصر. «الحركات الاجتماعية في الجزائر بين أزمة الدولة الوطنية وشرخ المجتمع». (Consulté le 2007/06/08). (en ligne). متوفر

على الموقع الإلكتروني:

<http://thirdworldforum.net/arabic/Social-Actions-in-Arab-Countries/social-movements-algeria.htm>.

- 212 حاوي؛ رياض. «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة». (en ligne). (2005/11/13): Consulté le 03/05/2009. <http://www.chihab.net>. متوفر على:

- 213 حركة مجتمع السلم. «نبذة تعريفية بالشيخ محفوظ نحناح» (en ligne). (2009/05/03 Consulté le Q)

متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.hmsalgeria.net/ar/nahnah.htm>

- 214 حمادة؛ منتصر. «في نقد ابتدال جماعات الإسلام السياسي». (en ligne). (2006/04/28 Consulté le): متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamismscope.com>.

- 215 - حمدي؛ عبدالعزيز. «الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية». (en ligne). (2008/05/15 Consulté le): متوفر على: [>>id=556](http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&id=556).

- 216 بن حموش؛ مصطفى. «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هلكان مشروعا ناقصا؟».

(en ligne). (Consulté le: 09/03/22 http://www.binbadis.net/Dirasat/lire_mostafa_benamouche.htm.. Disponible sur:

- 217 خدمة كامبردج بوكريفيو. «الأصولية الإسلامية بين العنف و الديمقراطية». (en ligne). (2002/11/27 Consulté le):

متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljaseera.net>

- 218 شفيق؛ المختار. الحركة الإسلامية: المفهوم والدلالات وحدة المتعدد أو الاختلاف المتوحش. (Consulté le): (2007/03/14: en ligne). متوفر على:

- http://www.fikrwanakd.aljabriabed.com/60-51__table.htm.
- 219 الصيداوي؛ رياض. «في سوسيولوجيا الإسلام السياسي: الجزائر نموذجاً، أي دور للطبقة المتوسطة، للمهمشين، للريف أو المدينة في صعود وهبوط الاحتجاج الديني». (en ligne). Consulté le 2007/03/14. <http://www.azzaman.com/azz/articles/18-01/01/2002/a99468.htm>.
 - 220 العبدية؛ محمد. «مالك بن نبي وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين» (en ligne). Consulté le: 09/03/22 (<http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow4257-42-.htm>). Disponible sur: .
 - 221 بن عون؛ بن عتو. «إشكالية الإسلام والاشتراكية في الخطاب الإيديولوجي في الجزائر بعد الاستقلال». (en ligne). مجلة علوم إنسانية. السنة السادسة. العدد 39. خريف 2008. Consulté le 2009/06/25. Disponible sur: www.ulum.nl.
 - 222 علي؛ حيدر إبراهيم. «إشكالية الحركة الأصولية في الوطن العربي في ظل العولمة دراسة في فكر سمير أمين». (en ligne). Consulté le 2008/05/31. متوفر على: <http://www.sudanyat.org/vb/showthread.php?t=5613>.
 - 223 العليو؛ زكي طاهر. دراسات حول الحركات الإسلامية في المجتمع العربي. (en ligne). Consulté le 2003/04/22. متوفر على الموقع الإلكتروني: www.alwihdah.com.
 - 224 غانم؛ إبراهيم البيومي. «الحركات الاجتماعية.. تحولات البنية وانفتاح المجال». (en ligne). Consulté le: 2007/06/08. متوفر على: <http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/05/2004/article01.shtml>.
 - 225 غرانفيوم؛ جليبر. «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي». ترجمة: محمد أسليم. (en ligne). Consulté le: 2009/06/25. Disponible sur: http://www.aslimnet.net/traductions/g_guillaume/l_pouvoir/pouv3.htm.

- 226 غرانفيوم؛ جليبر. «المواجهة باللغات»، ترجمة: محمد أسليم، (en ligne).
 //:2009Consulté le. Disponible sur: http://06/25www.voiceofarabic.net/index.php?option=com_content&view=article&catid
- 227 غليون؛ برهان. «الدين والسياسة في مواجهة تحديات العصر». (en ligne). Consulté le 29-10-2007. متوفر على:
<http://www.dctcrs.org/s2764.htm>.
- 228 الغنوشي؛ راشد. «محفوظ نحنناح.. السباحة ضد التيار تصل بك للمنايع». (En ligne). (Consulté le 2009/08/01). متوفر على الموقع:
[>>http://www.islamonline.net](http://www.islamonline.net).
- 229 هدام؛ أنور نصر الدين. «التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة في البلدان المغاربية». النشرة الإلكترونية لمجلة كتعان، السنة السابعة، العدد 1191 متوفرة على:
<http://www.kanaanonline.org/articles/01191.pdf>.
- 230 يوسف؛ أحمد. «الشيخ عبدالله جاب الله: السيرة الذاتية والمسيرة الدعوية». (en ligne). (Consulté le 2009/08/12). متوفر على:
[>>http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html](http://www.elislah.net/MOUKADIMA20%AH20%YOUS.html).

- المعاجم والموسوعات والقواميس :

- 231- إدريس؛ سهيل وعبد النور؛ جيور. المنهل قاموس فرنسي-عربي. ط8. بيروت: دار الآداب، 1985.
- 232- الرازي؛ محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح قاموس عربي. ضبط وتحقيق: مصطفى ديب البغا. ط4. الجزائر: دار الهدى، 1990.
- 233- الموصلي؛ أحمد. موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران.

ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

234- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب. بيروت: دار صادر،

235- بودون؛ ريمون وبرويكو؛ فرانسوا. المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة: سليم

حداد. ط1. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

Wikipédia. l'encyclopédie libre. <http://fr.wikipedia.org> -236

- المذكرات والوثائق

التاريخية والحزبية والحركية :

237- برغوث؛ الطيب. أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في

الجزائر. طبعة تجريبية

238- برغوث؛ الطيب. مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر. مطبوعة

غير منشورة.

239- بورقعة؛ لخضر. شاهد على اغتيال الثورة. مذكرات الرائد سي لخضر بورقعة.

الطبعة الثانية مزيّدة ومنقحة. الجزائر: دار الحكمة، 2000.

240- الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري. مقدمات في المشروع المنهجي.

241- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 02. فبراير 1965.

242- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العددان 3-4. ماي «مايو» 1965.

243- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العددان 05 و06. يوليو 1965.

244- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 07. أغسطس-سبتمبر 1965.

245- جمعية القيم. مجلة التهذيب الإسلامي. العدد 08. مارس 1966.

246- جبهة التحرير الوطني. اللجنة المركزية للتوجيه. ميثاق الجزائر. مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني. قسنطينة: مطبعة جريدة النصر، دت.

247- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، «دستور 1963»، en ligne، Consulté le : 2008/09/20، متوفر على الموقع الإلكتروني:

<http://www.apn-dz.org>.

248- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور 1976، En Ligne، Consulté le : 2008/09/20، متوفر على:

<http://www.apn-dz.org>.

249- حركة النهضة الإسلامية. المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة 1990-1994. نادي الصنوبر 7-9 سبتمبر 1994.

250- خير الدين؛ محمد، مذكرات الشيخ خير الدين، ج 1/2. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دت.

251- دربال؛ عبد الوهاب. الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة. ط1. الجزائر: دار قرطبة، 2007.

252- مسجد جامعة الجزائر. مجلة التذكير. العدد 08. جوان-وجولية 1990.

253- نحناح؛ محفوظ. الجزائر المنشودة. المعادلة المفقودة.. الإسلام. الوطنية. الديمقراطية. ط1. الجزائر: دار النبأ، 1999.

254- النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 54 (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، منشورات ANEP، 2005.

255- وزارة الإعلام والثقافة. خطب الرئيس بومدين 2 جويلية «يوليو» 1973-3

ديسمبر 1974. الجزء 5، دت.

256- وزارة الشؤون الدينية، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ط1. قسنطينة: دار البعث، 1991، الأجزاء 3، 4، 5.

257- ولاية قسنطينة. اتفاقيات إيفيان. مطبعة جامعة الأمير عبد القادر. مارس 1996.

-258 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 02er Année. Février 1965.

-259 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 04er Année. Avril 1965.

-260 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 05er Année. Mai 1965.

-261 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 08er Année. Aout 1965.

-262 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N° 1 09er Année. Décembre 1965.

-263 Association AL-QIYAM. Humanisme Musulman. N10° et 11. 1er Année. Avril-Mai 1966.

-264 Les textes fondamentaux de le Révolution. Appel du 1er Novembre 1954, plate-forme de la Soummam. texte du Congrès de Tripoli. Algérie: Editions ANEP. 2005

-265 République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Charte Nationale 1976.

-266 République Algérienne Démocratique et Populaire. Front de libération nationale. Constitution 1976.

- المقابلات:

1- مقابلة مع الأستاذ الدكتور عمار طالبي (أحد تلاميذ مالك بن نبي وعضو جمعية القيم الإسلامية) أجريت يوم 7 ماي «مايو» 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة 90:30-11:30.

2- مقابلة مع الأستاذ عبد الوهاب حمودة (أحد تلاميذ مالك بن نبي وأحد المؤسسين الأربعة لمسجد الجامعة المركزية بالعاصمة) أجريت يوم 07 جوان 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة 12:00-13:00.

3- مقابلة مع الأستاذ الدكتور مراد زعيمي (أحد القياديين القدامى في جماعة الشرق) أجريت يوم 22 جوان 2009 بجامعة منتوري بقسنطينة، من الساعة: 09:00-10:20.

4- مقابلة مع الأستاذ الدكتور حسن كاتب (أحد الناشطين على مستوى جامعة قسنطينة في فترة السبعينيات، وأحد مؤسسي جماعة الشرق) أجريت يوم 13 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة منتوري-قسنطينة، من الساعة: 09:30-13:20 ومن الساعة: 15:15-18:00.

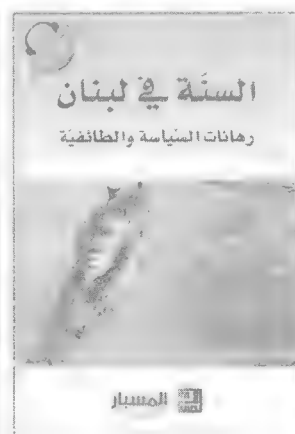
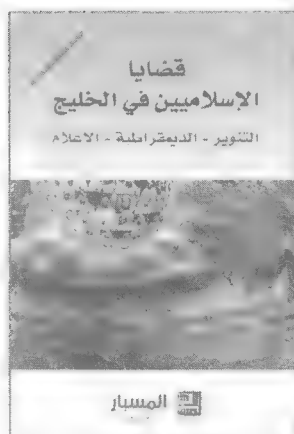
5- مقابلة مع الأستاذ لعمش جمال الدين (أحد القياديين القدامى في جماعة الشرق) أجريت يوم 04 جويلية «يوليو» 2009 بجامعة سطيف، من الساعة: 10:00-14:00.

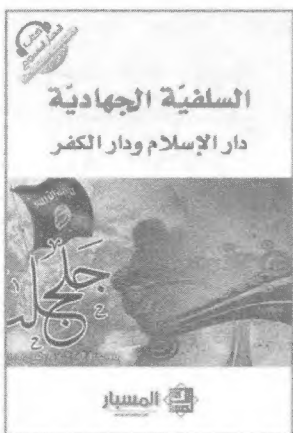
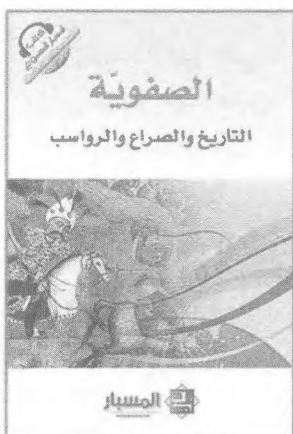
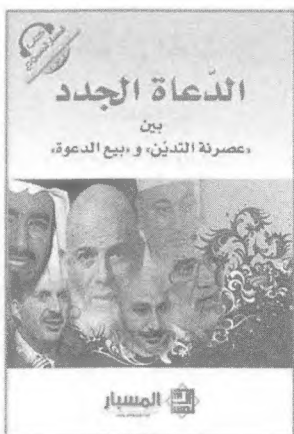
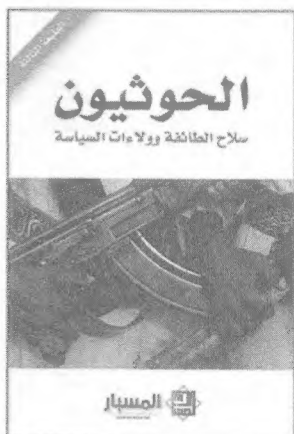
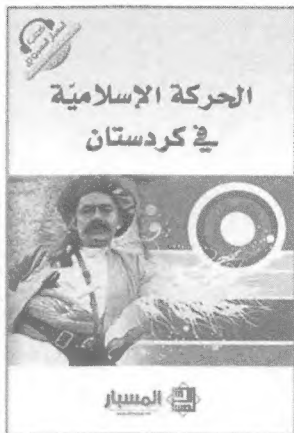
6- مقابلة مع الدكتور مصطفى براهيم (أحد قيادات تيار البناء الحضاري المتواجد بسويسرا) أرسلت أسئلتها على المايل شهر جويلية «يوليو» 2009 وتلقينا تسجيلًا صوتيًا حولها عن طريق الإنترنت في شهر سبتمبر (مدة التسجيل: 01:15 ساعة).

7- مقابلة مع الأستاذ الطيب برغوث (أحد قيادات تيار البناء الحضاري المتواجد بالنرويج) أجريت يوم السبت 12 سبتمبر 2009 عن طريق الإنترنت (Scape) من الساعة: 14:55-17:55.

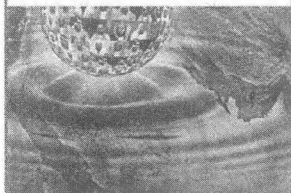
الوثائق المرفقة :

- بيان 16 أفريل 1965.
- رسالة جمعية القيم للرئيس عبد الناصر.
- بيان جماعة الموحدين.
- بيان تجمع الجامعة المركزية 1982.
- جدولان خاصان بتبويب موضوعات مجلة التهذيب الإسلامي





الإخوان المسلمون
والسلفيون في الخليج



المسبار

حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية



المسبار

صناعة المفتي
التعليم الديني



المسبار

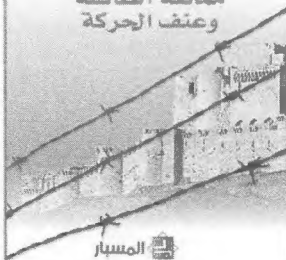
من قبضة بن علي
إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس



المسبار

الإخوان المسلمون
في
سوريا

ممانعة الطائفة
وعنف الحركة



المسبار

عودة العثمانيين
الإسلامية التركية



المسبار

رشيد الخيون

100 عام من

الإسلام
السياسي
ب العراق

2 السّنة

المسبار

رشيد الخيون

100 عام من

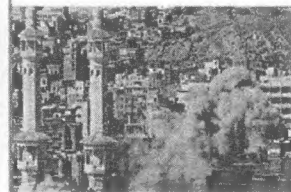
الإسلام
السياسي
ب العراق

1 الشّعبة

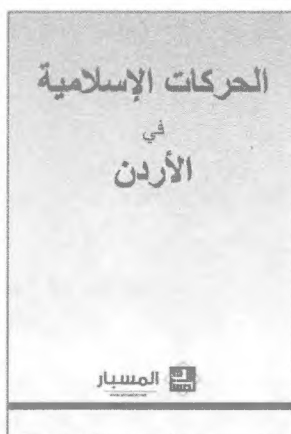
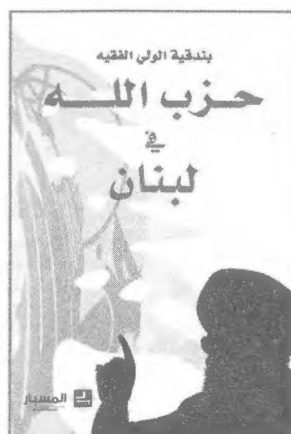
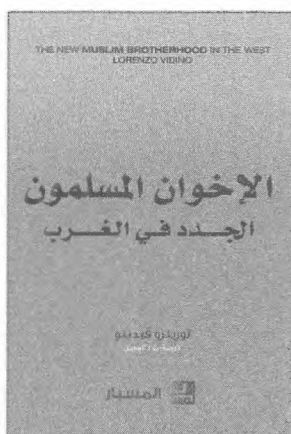
المسبار

قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام

أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور الثقيدان



المسبار





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: 971 4 380 4774

فاكس: 971 4 380 5977

info@almesbar.net

جميع الحقوق محفوظة للناشر

لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من الناشر